Debates Post Coloniales:

Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad

Compilación de
Silvia Rivera Cusicanqui
Rossana Barragán

Traducciones de
Raquel Gutiérrez, Alison Spedding,
Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui

historias
COORDINADORA DE HISTORIA

SEPHIS
SOUTH - SOUTH EXCHANGE PROGRAMME FOR RESEARCH ON THE HISTORY OF DEVELOPMENT

Aruwiyiri
TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA

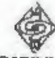
Esta publicación ha sido posible
gracias al importante auspicio del SEPHIS

1ª Edición de 1000 ejemplares

D.L. Nº 4-1-738-97

Fondo de tapa: Pintura de Víctor Eusebio Choque
Diseño de tapa: René Gonzalo Paz

Esta es una producción de:



GIERPE Publicaciones
Tel: 369804
La Paz - Bolivia

Impreso en Bolivia — Printed in Bolivia

CONTENIDO

Pag.

REFERENCIAS DE LOS AUTORES

Shahid Amin es Profesor Asociado de Historia en la Universidad de Delhi. Es autor de numerosos artículos y de los libros *Sugarcane and Sugar in Gorakhpur: An Inquiry into Peasant Production for Capitalist Enterprise in Colonial India* (Delhi, 1984); y *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura. 1922-1991* (Berkeley, 1995).

Dipesh Chakrabarty fue Catedrático en Estudios Indios e Indonesios en la Universidad de Melbourne, Australia. Actualmente es profesor en el Departamento de Lenguas y Civilizaciones de Sud Asia en la Universidad de Chicago. Es autor de numerosos artículos sobre la cultura y la práctica de la historia. Uno de sus libros titula *Rethinking Working Class History: Bengal 1890-1940* (Princeton, N.J. 1984).

Partha Chatterjee es Profesor de Ciencias Políticas en el Centro de Estudios en Ciencias Sociales en Calcuta, India. Entre sus numerosas publicaciones se pueden citar *The State of Political Theory: Some Marxist Essays* (Calcutta, 1978); *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (Londres, 1986); y, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton, N.J, 1993).

Veena Das es Profesora de Sociología en la Universidad de Delhi. Autora de numerosos artículos, ha publicado *Structures and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual* (Delhi, 1977); y *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India* (Delhi, 1995).

Ranajit Guha fue Catedrático e Investigador en la Escuela de Investigaciones de los Estudios del Pacífico en la Universidad Nacional de Australia en Canberra. Entre sus numerosas publicaciones se pueden citar *Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement* (Paris, 1963; New-Delhi, 1982); *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi, 1983). Editor de la Revista *Subaltern Studies,* del volumen I a VI (Nueva Delhi, 1982-1989).

Gyan Pandey fue Catedrático en el Centro de Estudios en Ciencias Sociales en Calcutta, India. Actualmente es Profesor de Historia en la Universidad de Delhi. Es autor de numerosos artículos y ha escrito *The ascendancy of the Congress in Uttar Pradesh, 1926-34: A study in Imperfect Mobilization.* (Delhi, 1978); y *The Construction of Communalism in Colonial Northern India* (Delhi, 1990).

Gyan Prakash es Profesor Asociado de Historia en la Universidad de Princeton. Es Autor de numerosos artículos y entre sus libros se puede citar *Bonded Histories: Genealogies of Labour Servitude in Colonial India* (Cambridge, 1990); y editor del libro *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements* (Princeton, N.J., 1995).

Gayatri Chakravorty Spivak tiene la Cátedra *Andrew H. Mellon* de Inglés en la Universidad de Pittsburgh, Pennsylvania, EEUU. Es autora de *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (Nueva York/Londres, 1987) y de *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* (Nueva York/Londres, 1990). Ha traducido a Jacques Derrida al inglés

Presentación

El presente libro es una de las primeras traducciones realizadas en América del Sur, de una colección de ensayos del grupo de Estudios de la Subalternidad. El grupo se conformó a fines de los años 70 en Inglaterra, y poco después comenzó a editar en Delhi una publicación periódica llamada *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society*, cuyo primer número vió la luz en 1982, bajo el sello de Oxford India. A partir de un núcleo inicial de historiadores (Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Gyanendra Pandey, David Hardiman, David Arnold, Dipesh Chakrabarty, Gautam Bhadra y Shahid Amin), el grupo se ha ampliado y reorganizado, bajo una conducción editorial más colectiva, y su sede se ha trasladado a la India. Hasta el vol. VI, la colección estuvo en manos de Ranajit Guha, quien después de sus años en Inglaterra, se había trasladado a Canberra, donde actualmente reside. Las ediciones posteriores pasaron a la responsabilidad de otros miembros del colectivo: Chatterjee y Pandey (VII), Arnold y Hardiman (VIII), Amin y Chakrabarty (IX). La corriente de Estudios de la Subalternidad que inaugura la labor del grupo se inscribe en una rica y erudita tradición académica india, asentada en centros universitarios de gran prestigio y relacionada con los mayores focos intelectuales de Europa. La experiencia de la diáspora y el paso más o menos prolongado por las instituciones académicas del norte, no dejan de imprimir su sello en el estilo, problemática y temas de discusión del grupo.

La dimensión crítica de sus trabajos tiene un punto de partida doble, en el *colonialismo británico* y en el *nacionalismo indio*, que lo desplazó, dando continuidad a sus nociones ilustradas del sujeto, como en una suerte de discurso especular y "derivativo" (Chatterjee). Los trabajos del grupo intentan desmantelar esta razón ilustrada y colonial, por el sólo hecho de que intentan restituir a los (grupos, clases) subalternos su condición de sujetos, plurales y descentrados, que habitan de un modo territorial la espesura histórica de la India. En la historiografía dominante, estos múltiples sujetos ocuparon como un magma el territorio y la crónica, y sobre su administración y control se instituyó buena parte del legado documental y del aparato estatal del país. La hegemonía colonial en la construcción institucional e imaginaria de la India es así cuestionada desde el punto de vista de una sociedad civil abigarrada –la sociedad subalterna–, que siempre permanece heterogénea y elusiva a la política de los de "arriba". La propia noción de *subalternidad* resulta forjada como algo distinto, ajeno y preexistente al mundo occidental –la Razón como Historia–, aunque sin desconocer que es éste mismo mundo el que le ha legado este concepto desde la vertiente gramsciana.

Su otra inquietud teórica es el tema de la *dominación* un fenómeno que se

ancla en la producción documental de élites coloniales británicas, pero también de las élites nativas que primero habían colaborado con los británicos y luego se habían reconstituido en el poder, para poner en escena la misión civilizadora de Europa en otro teatro, el del nacionalismo triunfante y su contradictoria pretensión de universalidad. La lectura cultural de este proceso coloca bajo la lupa la larga tradición ilustrada de la región *bengalí*, que facilitó este tránsito al otorgarle su tejido cultural. Esta cultura norindia intentó así cooptar a las masas insurrectas convocadas por Gandhi, a la misión de su propia autocivilización. No es casual por ello que una lectura tan original de la insurgencia campesina "nacionalista", de la textualidad estatal o de las paradojas de la clase obrera provenga de intelectuales como Guha, Chatterjee o Chakrabarty, que conocen íntimamente esta cultura hegemónica y sus formas de discurso verbal y corporal. Como tampoco es casual que la tradición musulmana de la lucha nacionalista, y su convergencia no sectaria con los hindúes en el movimiento gandhiano se vean reflejados en los trabajos de Amin y Pandey, con una lectura innovadora de las "luchas comunalistas" que dividieron a facciones religiosas, regionales o de casta en el contexto de la lucha por la independencia, y que continúan hoy brindando un rico material de discusión y análisis crítico a la clase política e intelectual de ese país.

En esta vena, el prestar a la vez atención a las prácticas y a los discursos de los propios campesinos insurrectos –aunque mediatizados por las fuentes oficiales– caracteriza a varios de estos estudios, que analizan el momento de *rebelión* como momento a la vez de esplendor y de *fracaso*. Varios de ellos se centran en una gran problemática: ¿cómo es que las movilizaciones campesinas contra el Raj (soberanía colonial británica en la India) se constituyeron y desafiaron el orden vigente, y cómo finalmente se fragmentaron y degradaron en *comunalismo* –lo que aquí podríamos denominar faccionalismo– entre comunidades y castas hindúes y musulmanas? La actualidad de esta problemática nos remite a la inserción activa del grupo en el debate político-académico de su país, hecho que emana de una tradición de compromiso que, en los años 60 y 70, estuvo inevitablemente ligada al marxismo. No obstante, lo que distingue al grupo es también una crítica postestructuralista al marxismo, que devela sus íntimas ataduras con el pensamiento ilustrado, colonial o nacionalista, lo que les permite plantearse otra gran problemática: la especificidad de lo subalterno colonial (o postcolonial), la naturaleza de la conciencia de los grupos subalternos, sus nociones éticas, rumores y mitos cotidianos, que han sido tratadas marginalmente por la tradición marxista ilustrada, siempre en busca de alguna "racionalidad" detrás de las formas tradicionales de revuelta de los subalternos (cf. los textos de Ranajit Guha, Gyan Prakash y Veena Das, en este volumen).

La influencia y arraigo de los Estudios de la Subalternidad en los debates internos de la India es polémica y problemática, debido al contradictorio influ[jo] que sobre ellos tiene la inserción de los intelectuales indios de la diáspora

el "palacio" de las universidades del norte, como lo llamara Spivak. Su creciente popularidad en los Estados Unidos (nuevo centro hegemónico postcolonial) lo atestigua, como también el hecho de que la primera traducción al hindi de *Subaltern Studies* recién fue publicada en la India en 1996. En este ámbito, es curioso anotar que la producción individual y colectiva del grupo ha sido difundida en los más diversos círculos académicos del Norte, y ha llegado así, de rebote, a la discusión académica de América Latina, desde la corriente *saidiana*[1] de estudios culturales hasta el debate historiográfico más reciente.

Cuando fenómenos como el descrito se observan desde un país como Bolivia, resulta paradójico descubrir que los ecos de muchos debates generados en el Sur acaban llegando a nuestros países mediatizados por la reflexión académica del Norte. Florencia Mallon plantea claramente esta paradoja en un artículo suyo publicado en 1995 [2]. En este trabajo, la autora evalúa críticamente las contribuciones del llamado Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano, al que compara con el "Grupo Subalterno original" (sic), destacando las tensiones teóricas y metodológicas que éste introduce, y que son pasadas por alto por el primero. Sin embargo, luego de una exposición pormenorizada y erudita, Mallon simplifica un tanto la reflexión india, reduciéndola a un cuestionable "proyecto gramsciano", al servicio del cual debiera colocarse todo el debate postmoderno y postestructuralista. Una formulación de esta naturaleza se encarga así, paradójicamente, de despojar de sus peculiaridades más notables a la contribución teórica del grupo de los *Subaltern Studies*. Esto no difiere mucho de la actitud del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano, que terminan reduciendo las contribuciones de la India a una casuística de variaciones etnográficas que ejemplifican desde el Sur la teoría y las grandes líneas conceptuales producidas por el Norte. Como bien apunta Veena Das (en este volumen), la actitud crítica del grupo "no significa rechazar las categorías occidentales; antes bien, es señal de que se ha iniciado una relación nueva y más autónoma con ellas". Esto mismo parece subrayar Gayatri Spivak, al mostrar que cierto esencialismo basado en la irreductibilidad del sujeto subalterno, podría constituirse en la crítica más válida al imperialismo, y ser así una verdadera "estrategia para nuestros tiempos" (ver Spivak, en este volumen).

Pero Florencia no acierta tampoco en descubrir las implicaciones de los Estudios de la Subalternidad para la ciencia social de América Latina, pues no muestra interés por el corpus de debates que, en nuestro subcontinente, se habían desarrollado en torno a lo colonial y postcolonial. Las tradiciones del debate latinoamericano sobre la *situación colonial*, como sistema estructurante y resorte

1. Por Edward Said, autor del influyente libro *Orientalism. Western Representations of the Orient* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978).

2. "Promesa y dilema de los estudios subalternos: perspectivas a partir de la historia latinoamericana", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, Nº 12, 2º Semestre, 1995. Se adjunta aquí como separata.

profundo de nuestras sociedades, se configuran desde ángulos muy diversos, a partir de vertientes teóricas marxistas y postmarxistas, matizadas por el influjo de procesos como la descolonización africana y la recurrente acción histórica de nuestros propios "insurgentes", sean estos campesinos indígenas o pobladores empobrecidos de las grandes ciudades. Pero asimismo, una de las peculiaridades del debate latinoamericano es que cuenta entre sus protagonistas con historiadores de habla indígena, lo que plantea nuevas problemáticas en un contexto signado aún por el imperialismo, el neocolonialismo y el colonialismo interno. Así, la escuela de historia económica argentina de los años 70, ejemplificada en los trabajos de Tandeter, Assadourian, Garavaglia y otros, sentó las bases para una renovación teórica y metodológica de importantes alcances, *por el hecho de haber centrado su análisis en Potosí y en la población laboriosa indígena*, el eje donde capitalismo y colonialismo hallaron su duradera articulación a traves de un mercado interior de "larga duración". Aunque signada por modas europeas, y enmarcada en la "gran narrativa de los modos de producción" (Spivak), esta corriente, de clara raíz marxista-gramsciana, ha impactado de muchas maneras el alcance de la reflexión histórica sobre nuestras sociedades. Más recientemente, en el área andina, los temas de la insurgencia campesino-indígena y las formas peculiares que asumen el capitalismo y la opresión oligárquica en los siglos XIX y XX fueron abordados también por miembros de la revista *Avances* y del Taller de Historia Oral Andina, y por personalidades individuales muy influyentes, como el historiador Alberto Flores Galindo y el sociólogo René Zavaleta, entre otros, generando un intenso debate, en muchos sentidos paralelo al que plantearon nuestros colegas indios. A fines de los años 60, el sociólogo mexicano Pablo Gonzáles Casanovas había ya lanzado la hipótesis del *colonialismo interno*, para explicar la profunda heterogeneidad de nuestras sociedades y la vigencia de antiquísimas estructuras de dominación, que resultaron singularmente funcionales a la explotación neocolonial, oligárquica y capitalista del campesinado indígena en vastas áreas rurales de nuestros países. Pero incluso se ha estudiado desde varios ángulos la insurgencia obrera, campesina e indígena contemporánea, y se ha reinsertado el tema del colonialismo interno en el debate político. Mallon prefiere pasar por alto estas diversas tradiciones intelectuales –Flores Galindo es el único historiador latinoamericano que cita, no por cierto inmerecidamente– y concentrarse en el debate académico del Norte. A contrapelo de los postulados pluridisciplinarios del grupo indio, el debate norteamericano parece nomás seguir líneas disciplinarias: se critica desde la historiografía las pretensiones teóricas de los estudios literarios o culturales. Estos son los sesgos de localización invisibles que la mediación del Norte puede introducir en los debates historiográficos Sur-Sur, empobreciendo su horizonte teórico y metodológico.

Con la publicación de esta colección de artículos queremos situar los ecos del debate postcolonial iniciado en la India al lugar de su primera emisión, restituyendo así a la idea de relaciones Sur-Sur algo de su concreción geográfica y experiencial, así como de su peculiar textura y especificidad historiográficas. Aunque el grado de amplitud y continuidad del debate iniciado por el grupo de la India no tiene, propiamente hablando, parangón en América Latina, tenemos la esperanza de contribuir, a través de la publicación de estos textos, a replantear algunas de las cuestiones olvidadas, irresueltas o truncas, que quedaron en el camino de la reflexión historiográfica y sociológica en América Latina, o que continúan debatiéndose hoy en terminos renovados, pero quizás también más fragmentarios. El objetivo fundamental de este libro es, con todo, más modesto, pues tan sólo aspira a someter estos trabajos a los avatares de un debate académico en castellano, en los contextos dispersos y dependientes de nuestros propios países, ciudades y universidades, a través de una selección ilustrativa, que nos permita conocer algunas de sus líneas temáticas y planteamientos interpretativos, a tiempo de saborear sus diversos estilos narrativos y analíticos, que tienen un aire tan distinto a los que nos llegan desde otras latitudes.

Creemos que el programa intelectual y moral del grupo de los Estudios de la Subalternidad, está ejemplarmente expuesto en el *Prefacio* que Ranajit Guha escribió para el primer número de la colección en 1982 (en este volumen). Su punto de partida es una posición de principio: "No hay nada en los aspectos espirituales y materiales de la condición subalterna, pasados y presentes, que no nos interese". Un campo de acción tan vasto halla expresión metodológica en un enfoque interdisciplinario: los trabajos del grupo se interesan por la "historia, la política, la economía y la sociología de la subalternidad", tanto como por el estudio de las "actitudes, ideologías y sistemas de opinión", todo lo cual es integrado en la noción sintetizadora de cultura.

¿Pero, en qué consiste, para Guha, esta condición subalterna? El debate marxista de los años 60 y 70 es, sin duda, su punto de partida. Sin embargo, a diferencia de América Latina, el grupo de la India partió de la premisa –y de la realidad– de un proceso de independencia nacional que apenas había culminado en 1947 y que les permitió engarzar la noción de subalternidad con la experiencia, más reciente, del colonialismo británico y de las luchas gandhianas y nacionalistas por la independencia. Se trataba de un nacionalismo-anticolonialismo más exitoso que cualquiera de las variantes latinoamericanas (e interpelaba a un universo inmensamente más vasto). Sin embargo, en el *Prefacio*, aparte de una alusión cortés al debate gramsciano, Guha articula sus puntos de vista en torno a la subalternidad a través de otros rastros del discurso dominante, más internalizados en las peculiares estructuras de poder de la India. Así, no sin cierto dejo de ironía, recurre a la autoridad del *Concise Oxford Dictionary* para definir a la persona subalterna, simplemente, como alguien "de rango inferior", sea en términos de "clase, casta, edad, género" u "ocupación". La esfera del análisis de clase, si bien sólidamente documentada en las investigaciones del grupo, se convierte así en el punto de partida para una serie de indagaciones, que les llevarán a recorrer los discursos dominantes y autorizados (del estado colonial, la élite nacionalista

o la intelligentsia marxista), tanto como el corpus de sus tradiciones escriturarias y religiosas propias, así como la contraparte oral y testimonial que acompaña a su trabajo de campo historiográfico. Este proceso de cuestionamientos les conducirá a una lectura "entre líneas" de sus fuentes, buscando en ellas las fisuras y contradicciones que les permitan seguir el rastro de las voces y demandas obliteradas de los insurgentes.

No estamos entonces, frente a un ejercicio intelectual que tan sólo adereza el discurso historiográfico convencional –como bien lo señaló Amin en una conferencia[3]– con las abigarradas voces del mundo campesino y étnico popular. Pero tampoco se trata de un ingenuo redescubrir de "otra historia", recurriendo a fuentes menos sesgadas, que permitan acceder a un nivel supuestamente incontaminado de la conciencia de los oprimidos. Como bien lo señala Guha –citando a Gramsci–: "los grupos subalternos están siempre sujetos a la actividad de los grupos que gobiernan, incluso cuando se rebelan y sublevan". La metáfora derrideana del palimpsesto, que proponen Amin y Prakash, resulta por ello tan elocuente para expresar esas formas borrosas y discontinuas de la conciencia subalterna, capaces de desatar acciones multitudinarias que se difunden como reguero de pólvora en un mundo rural tan extenso y caleidoscópico como el de la India, pero también de revertir en inexplicables retrocesos, regresiones faccionalistas y derrotas políticas. En una situación colonial donde los/as oprimidos/as son denegados de una "posición enunciatoria" desde la cual podrían articular su propia historicidad (Spivak), la improbable tarea de restituir esta voz sólo podría realizarse mediante un minucioso análisis de las huellas, torsiones y silencios inscritos en los propios discursos dominantes, cuya legitimidad y poder prescriptivo resultarían así puestos en tela de juicio.

No ha sido fácil presentar un abanico que muestre los diversos matices de una práctica historiográfica tan compleja y rica, signada también por diversas tensiones y debates internos. La elección de los artículos traducidos ha seguido, sin embargo, algunos criterios, siendo el primero el de la accesibilidad. A pesar de nuestros esfuerzos, no nos ha sido posible contar con los vol. VI y VII de la colección, que se hallan agotados. Hemos accedido en cambio al libro de Partha Chatterjee, así como al Foro que dedicó al tema la revista American Historical Review, para complementar algunos aspectos de la selección. Un segundo criterio ha sido el de presentar trabajos que proporcionen un panorama general de los fundamentales principios teórico-metodológicos implícitos y explícitos que como grupo se plantearon, así como los ecos del debate académico que suscitaron sus trabajos. En esta perspectiva se encuentran los artículos de Guha, así como la defensa de Chakravarty ante las reacciones de una publicación colega de la India, tanto como los balances de Gayatri Chakravorty Spivak, Gyan Prakash y Veena

3. Con el auspicio de SEPHIS, Shahid Amin realizó una gira de conferencias que cubrió las ciudades de Buenos Aires, México, Lima, Cuzco, Cochabamba y La Paz, en octubre de 1996.

Das. En tercer lugar, hemos querido mostrar textos representativos de las diversas fases de su reflexión, que van desde los años iniciales hasta el período más reciente, mostrando temas recurrentes y focalizados, así como balances más contemporáneos y ambiciosos. Entre los primeros, podemos mencionar al trabajo de Pandey sobre la mediación nacionalista y ghandiana de la insurgencia campesina y el de Amin sobre el discurso judicial, que cierra el lente sobre un evento preciso, a la vez expresivo de la "historia local" en el más pleno de sus sentidos y de las narrativas emancipatorias de la nación en las que este evento termina enmarañado. Entre los segundos, están los trabajos de Guha sobre la revuelta campesina, y la forma cómo es reconstruída y articulada en los discursos ideológicos dominantes, así como los análisis de Chatterjie, provenientes de su libro *The nation and its fragments*, donde se discute la construcción política de una historia india de las luchas campesinas, así como la textura de los aparatos burocráticos que racionalizan lo "nacional" en la etapa post-independencia.

A modo de ilustrar algunos aspectos de la práctica historiográfica brevemente bosquejada, analizaremos algunos textos de la selección que nos ayudarán a precisar la naturaleza de la ruptura epistemológica y metodológica que plantean los Estudios de la Subalternidad, pero que además ilustran muy bien las continuidades y virajes desde la etapa temprana a los trabajos más maduros del grupo. El trabajo de Guha sobre la "prosa de contrainsurgencia", parte de una crítica a la visión mecanicista de las rebeliones campesinas, que las retratan como a actos reflejos, espasmódicas reacciones ante causas externas de orden económico o político. Analiza entonces los discursos "primarios", producidos por las instancias encargadas directamente de la represión y el control de estos movimientos, con los cuales se construye el código básico de contrainsurgencia, que lleva a la criminalización de las acciones rebeldes y la expoliación de su sustancia política y coherencia ideológica. Los recuentos o discursos "secundarios" serían las elaboraciones contemporáneas autorizadas o los textos de funcionarios retirados, que pueden mostrarnos una "semblanza de objetividad", expresada en una narrativa impersonal, pero que sitúan igualmente a estos eventos en una cadena explicativa, atribuyéndoles una prehistoria y una causalidad, que luego se usan para legitimar las acciones civilizatorias o represivas desplegadas por las élites con el fin de erradicar o prevenir la violencia de los insurgentes. Al rebelde se le priva así de la condición de sujeto de su propia revuelta, y se lo convierte en un pretexto para la reflexión disciplinadora o autoreformista de los propios poderes coloniales o nacionales. Finalmente, estarían los discursos "terciarios" –incluyendo las variantes liberal, nacionalista o marxista de la historiografía– que ponen en evidencia una modalidad más solapada del código de contrainsurgencia, al subsumir a los actores en la estrategia externa de su redención o nacionalización. Estos discursos resultan así instrumentales para un nuevo despojo, que inscribe a las acciones rebeldes en teleologías civilizatorias, despojándolos de su inteligibilidad, pero renunciando también a comprender



todo el tejido cotidiano de "rumores, visiones míticas, religiosidad y lazos de comunidad", que subyace a la insurgencia campesina. En su afán de disciplinar póstumamente a los insurrectos, estos discursos terciarios acabarán entrampados en la "narrativa maestra" de occidente y resultarán incapaces de superar los marcos explicativos de la prosa de contrainsurgencia. De este modo, la historiografía se convertirá, según palabras de Guha, en una "forma de conocimiento colonialista", articulada en torno a discursos civilizatorios superpuestos, que encubren permanentemente los rastros de la iniciativa histórica de los grupos dominados, para terminar ofreciéndoles –en el plano político– tan sólo una "ciudadanía mitigada y de segunda clase".

El trabajo de Shahid Amin, por su parte, constituye una aguda lectura crítica de un tipo de fuente que se usa con frecuencia en la historiografía de las rebeliones campesinas: el discurso judicial que se genera en el proceso de su enjuciamiento, a través de la determinación de culpabilidades y la fundamentación de las penas y castigos. En el caso de los 172 pequeños arrendiris y artesanos individualizados como culpables (entre una multitud de cerca a mil personas) por el incendio de la *thana* (estación policial) de Chauri Chaura y la muerte de 23 policías, acaecida el 4 de febrero de 1922, el análisis de Amin revela que en el proceso de construcción de la evidencia incriminatoria para el juicio se forman "campos de poder" desde los cuales resulta imposible comprender las motivaciones de la rebeldía, para no hablar de aproximarse a su lógica interna. Al dotar a los actos rebeldes de una prehistoria y una articulación causal, y al individualizar a los culpables, el discurso judicial borra los nombres, los rostros y las estrategias de los individuos y de la multitud amotinada (*otiyars* o dirigentes, tanto como participantes rasos) para conducir a todos ellos al anonimato y la desfiguración que autorizan su conversión en criminales. En este proceso, la rebeldía campesina resulta despojada a la vez de su carácter político y de su historicidad, situación que no podrá ser superada ni siquiera cuando la historiografía nacionalista invierta el veredicto y convierta a los criminales en mártires de la gesta anticolonial, y en beneméritos y pensionistas del estado independiente.

Estos ejemplos nos permiten destacar una perspectiva de análisis central en los trabajos del grupo: el énfasis que ponen en la comprensión de las formas coloniales y postcoloniales del poder y la dominación en sociedades abigarradas y plurales como la India. El trabajo de Chatterjee parte también de las "borraduras y silencios" del discurso oficial, pero propone una lectura de la insurgencia desde adentro, esto es, desde la noción de "comunidad" insurgente. El autor reflexiona a partir de la piedra angular de la contribución de Guha sobre los "aspectos elementales de la rebeldía campesina", mostrando a los rebeldes como personajes insumisos, aún para la historiografía, en su permanente resistencia a las racionalizaciones liberales o nacionalistas que se hacen en su nombre. En su segunda contribución, el autor analiza el papel de las burocracias del desarrollo en la consumación de una revolución pasiva del capital en la India postcolonial, cuya

fuente de legitimidad –la revolución independentista de los años cuarenta– genera un permanente dilema: el de hacer converger las demandas de la racionalidad, con las demandas contrapuestas de la legitimación. La naturaleza del estado postcolonial en la India se asentará así en "esa pareja contradictoria,... irónicamente armoniosa" donde convergen lo irracional de la política con lo racional de la planificación; un rasgo constitutivo y paradójico de la dominación social contemporánea en la India, que podría ser extensible a muchas otras sociedades no-occidentales del Sur.

Creemos que el conjunto de ensayos que presentamos al público boliviano y latinoamericano, ayudará a replantear una serie de temas-problema relevantes, no sólo para las ciencias sociales, sino para los debates sobre el destino político de los campesinos y otros grupos subalternos, que en el área andina llenan las páginas de la historiografía de la insurgencia antiestatal en los últimos cinco siglos. Pensamos que la reflexión y el debate lanzados por los colegas de la India, permitirá conectar muchas de estas cuestiones con nuestra propia reflexión, retomando temáticas ya esbozadas por diversos círculos latinoamericanos desde los años 70, pero también enfrentando nuevas preguntas y realidades, como la que brindan las actuales movilizaciones étnicas que se han venido dando en los años 80 y 90, a lo largo y ancho del continente. No obstante, la adopción irreflexiva de modas intelectuales del norte, ha permitido que en algunos círculos académicos latinoamericanos, prime la actitud de "borrón y cuenta nueva" frente a nuestras propias tradiciones intelectuales –y el marxismo es una de ellas– que empobrece el debate latinoamericano y le dota de una cualidad particularmente fragmentada.

En esta perspectiva, esperamos que ésta sea una ocasión para emprender un diálogo más horizontal entre historiadores/as del Sur, tanto como entre nosotros/as mismos/as. Esperamos también que los/as lectores/as puedan encontrar en este libro sendas fructíferas para elaborar sus propias reflexiones, para renovar sus marcos de referencia, y para iniciar ese "diálogo entre fragmentos" (Pandey). No sólo por gusto, también por urgencia vital, es necesario volver a discutir temas como el de la conciencia rebelde y la construcción del poder burocrático del Estado-nación, anclado en nociones civilizatorias y coloniales que engranan eficazmente con las más modernas tecnologías y formas de extracción y transferencia de excedentes.

Silvia Rivera Cusicanqui
Rossana Barragán

Agradecimientos

Esta publicación no habría sido posible sin el concurso de muchas personas y grupos. En primer lugar, queremos agradecer al grupo de los Estudios de la Subalternidad, principalmente a Shahid Amin, por su contribución y apoyo en todo el proceso de elaboración de este libro, y a Gyan Pandey como miembro del directorio del SEPHIS. A Oxford University Press, Princeton University Press, y la revista American Historical Review, por permitirnos publicar estos trabajos. Al directorio del SEPHIS y a su Secretario Ejecutivo, Ulbe Bosma, por su colaboración múltiple a los intercambios académicos entre diversos países del Sur. Queremos también mencionar la labor de Raquel Gutiérrez, Ana Rebeca Prada, Silvia Rivera y Alison Spedding por su compromiso con la labor de traducción. Van también nuestros agradecimientos a Varinia y Heidi Oros, a Seemin Qayum y a Gonzalo Paz C., a los miembros del Taller de Historia Oral Andina, en especial al Lic. Carlos Mamani Condori, y la Coordinadora de Historia, que contribuyeron a este producto colectivo de muchas maneras.

Prefacio a los Estudios de la Subalternidad

Escritos sobre la Historia y la Sociedad Surasiática*

Ranajit Guha

El propósito de la presente colección de ensayos, la primera de una serie, es promover una discusión sistemática e informada sobre temas de la subalternidad en el campo de los estudios surasiáticos, para así rectificar la inclinación elitista característica de gran parte de la investigación y del trabajo académico en este área en particular.

La palabra "subalterno" del título tiene el significado que le da el *Concise Oxford Dictionary*, es decir, "de rango inferior". Será utilizada en estas páginas como denominación del atributo general de subordinación en la sociedad surasiática, ya sea que esté expresado en términos de clase, casta, edad, género, ocupación, o en cualquier otra forma.

Con las palabras "historia y sociedad" del subtítulo se intenta dar forma abreviada a todo lo que implica la condición subalterna. Como tal, no hay nada en los aspectos espirituales y materiales de esa condición, pasados y presentes, que no nos interese. Obviamente sería ocioso de nuestra parte, esperar que la

* N.E. Traducción de Ana Rebeca Prada del artículo: "Preface". En: *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Ranajit Guha, editor. Delhi: Oxford University Press. 1996 (1982). La N.E. o Nota Editorial será utilizada con fines aclaratorios y se distinguirá de las notas de pie de página de los autores, por la utilización del asterisco o los corchetes, en caso de realizarse aclaraciones en el texto o nota del autor. En algunos casos, los lectores encontrarán también N. de T. que significa Nota de Traducción. En las notas de pie de página, hemos respetado la forma de citar la bibliografía que tienen los autores. El contenido de algunas de las N.E., como por ejemplo la explicación de los términos que están en idiomas de la India ha sido, en algunos casos, extractado de los glosarios que se encuentran al final de los volúmenes de *Subaltern Studies*, y en otros, nos hemos apoyado en la información que nos proporcionó el Dr. Shahid Amin. Hemos elaborado asimismo un glosario general, que figura al final del libro.

Este Prefacio introductorio al primer número de la Revista *Subaltern Studies* lleva, en su versión original, sólo el título de Prefacio. Para situarlo en su contexto, hemos añadido el título completo de la revista, en castellano. En los diversos artículos, las referencias a la revista se realizan, ya sea con su nombre original, o bien traducida como *Estudios de la Subalternidad*, para hacer referencia tanto a la revista como al colectivo a cargo de su publicación. No se ha acudido a la versión más literal de "Estudios Subalternos" porque consideramos que es un anglicismo cargado de ambigüedades, que denotaría la subalternidad de los propios estudios, y no sólo la de los sujetos subalternos. Para respetar el carácter genérico que tiene el término "subalterno" hemos recurrido más bien al sentido que le da Guha, como "condición" o "atributo general de subordinación".

gama de contribuciones a esta serie pueda corresponder, así sea remotamente, al proyecto de seis puntos previsto por Antonio Gramsci en sus "Notas sobre la historia italiana". Sin embargo, dentro de las limitaciones del presente estado de la investigación y de nuestros propios recursos, esperamos publicar ensayos bien escritos sobre temas de la subalternidad, realizados por estudiosos que trabajan en las humanidades y en las ciencias sociales. Habrá mucho en estas páginas que se relacione con la historia, la política, la economía y la sociología de la subalternidad, así como con las actitudes, ideologías y sistemas de opinión; en síntesis, con la cultura que moldea esa condición.

Reconocemos, por supuesto, que la subordinación no puede entenderse excepto como uno de los términos constitutivos de una relación binaria en la que el otro es la dominación, ya que "los grupos subalternos están siempre sujetos a la actividad de los grupos que gobiernan, incluso cuando se rebelan y sublevan". Los grupos dominantes recibirán, entonces, en estos volúmenes, la consideración que merecen, sin que se les dote, sin embargo, de esa falsa primacía que les asignó la larga tradición de elitismo en los estudios surasiáticos. De hecho, parte importante de nuestro empeño consiste en asegurar que nuestro énfasis en la subalternidad funcione como medida de valoración objetiva del papel de la élite, así como de crítica a las interpretaciones elitistas de ese papel.

Pensamos que no estamos solos en nuestra preocupación por tal elitismo y en la necesidad de combatirlo. Otros se han sentido igualmente infelices frente a las distorsiones y desproporciones generadas por esta tendencia del trabajo académico sobre asuntos surasiáticos. Esperamos, por lo tanto, que otros estudiosos se unan a nosotros en esta empresa, publicando por su cuenta o a través nuestro sus investigaciones sobre temas de la subalternidad, su crítica al elitismo en sus respectivas disciplinas, y ayudándonos, en general, con su consejo sobre los contenidos de éste y los subsiguientes volúmenes de *Subaltern Studies*.

Canberra
Agosto de 1981

Sobre Algunos Aspectos de la Historiografía Colonial de la India*[1]

Ranajit Guha

1. La historiografía del nacionalismo indio** ha estado dominada durante mucho tiempo por el elitismo: tanto por el elitismo colonialista como por el elitismo burgués-nacionalista[2]. Ambos se originaron como producto ideológico del gobierno británico en la India, pero han sobrevivido a la transferencia del poder y han sido asimilados a formas de discurso neo-colonialistas y neo-nacionalistas en Gran Bretaña y en la India respectivamente. La historiografía elitista de tipo colonialista o neo-colonialista cuenta entre sus principales protagonistas a escritores e instituciones británicas, pero tiene imitadores en la India y también en otros países. La historiografía elitista de tipo nacionalista o neo-nacionalista es ante todo una práctica india, aunque no carece de imitadores en las filas de los historiadores liberales de Gran Bretaña y de otras partes.

2. Ambas variedades de elitismo comparten un prejuicio: que la construcción de la nación india y el desarrollo de la conciencia que moldeó este proceso –el nacionalismo–, fueron logros exclusiva o predominantemente de élite. En las historiografías colonialista y neo-colonialista estos logros son atribuidos a funcionarios y administradores del gobierno colonial británico, a sus políticas, instituciones y cultura; en los estudios nacionalistas y neo-nacionalistas, a personalidades, instituciones, actividades e ideas de la élite india

* Traducción de Ana Rebeca Prada del artículo "On some Aspects of The Historiography of Colonial India". En: *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*. Ranajit Guha, editor. Delhi: Oxford University Press, 1996 [1982], pp. 1-8.

1. El autor agradece a todos los autores incluidos en este volumen, [N.E. Se refiere a Shahid Amin, David Arnold, Partha Chatterjee, David Hardiman y Gyan Pandey] así como a Gautam Bhadra, Dipesh Chakrabarty y Raghabendra Chattopadhyay por sus comentarios a una versión anterior de este texto.

** N.E. Aunque el adjetivo inglés "indian" se traduce habitualmente al castellano como "hindú", hay una marcada inexactitud en esta forma de traducción. *Hindú* se refiere a los practicantes de la religión hinduista, y no incluye a los musulmanes, budistas y otras congregaciones religiosas minoritarias de la India

2. Remitimos al lector a la nota impresa al final de este artículo para una definición de los términos "élite", "pueblo", "subalterno", etc., tal como se utilizan en estos párrafos

3. La primera de estas dos historiografías define al nacionalismo indio fundamentalmente como una función de estímulo y respuesta. Basada en una aproximación estrechamente conductista, representa al nacionalismo como la suma de actividades e ideas con las que la élite india respondió a las instituciones, oportunidades, recursos, etc., generados por el colonialismo. Existen varias versiones de esta historiografía, pero la modalidad central común a todas ellas es la descripción del nacionalismo indio como una suerte de "proceso de aprendizaje" mediante el cual la élite nativa se habría involucrado en política al intentar negociar con el laberinto de instituciones y el correspondiente complejo cultural introducido por las autoridades coloniales para gobernar el país. Lo que hizo que la élite atravesara este proceso no fue, según esta historiografía, un elevado idealismo dirigido al bien general de la nación, sino, simplemente, la expectativa de recompensas bajo la forma de una porción de la riqueza, el poder y el prestigio creados por el gobierno colonial y asociados a él. Se nos dice entonces que el estímulo de tales recompensas –con todo el juego concomitante de colaboración y competencia entre el poder gobernante y la élite nativa, así como entre varios elementos de esta última–, fue lo que constituyó al nacionalismo indio.

4. La orientación general del otro tipo de historiografía elitista consiste en representar al nacionalismo indio como una empresa fundamentalmente idealista en la que la élite indígena habría guiado al pueblo de la subyugación a la libertad. Las diversas versiones de esta historiografía difieren en el grado de énfasis que otorgan al papel que jugaron los líderes individuales o las organizaciones e instituciones de élite, como fuerza principal o motivadora de esta empresa. Sin embargo, la modalidad común a todas ellas es la defensa del nacionalismo indio como una expresión fenoménica de la bondad de la élite nativa, magnificando –contra toda evidencia– el aspecto antagónico de su relación con el régimen colonial en relación a su aspecto colaboracionista, su papel como promotores de la causa del pueblo en relación al de explotadores y opresores, su altruismo y auto-abnegación en relación a la arrebatiña por el escaso poder y privilegio que les fuera concedido por los gobernantes para asegurarse su apoyo al *Raj**. De esta manera, se escribe la historia del nacionalismo indio como una suerte de biografía espiritual de la élite india.

5. La historiografía elitista no carece, por supuesto, de utilidad. Nos ayuda a conocer más sobre temas como la estructura del estado colonial, el funcionamiento y manejo de sus diversos órganos en ciertas circunstancias históricas, la naturaleza de las alianzas de clases que lo sustentaban, algunos aspectos de la ideología de la élite como ideología dominante del período, la contradicción entre las dos élites y la complejidad de sus oposiciones y coaliciones mutuas, así como el papel

* N.E. Soberanía colonial británica en la India.

de algunas organizaciones de élite y de las personalidades británicas e indias más importantes. Nos ayuda, sobre todo, a entender el carácter ideológico de la historiografía misma.

6. Lo que no puede hacer, sin embargo, una escritura histórica de este tipo, es explicarnos el nacionalismo indio, ya que no reconoce, y menos interpreta, la contribución del pueblo *por sí mismo*, es decir, *independientemente de la élite*, a la formación y desarrollo de este nacionalismo. En lo que concierne a este aspecto particular, la pobreza de esta historiografía se demuestra, más allá de toda duda, por su incapacidad de comprender y valorar la articulación masiva de este nacionalismo, excepto negativamente, como un problema de ley y orden, o bien –si acaso– positivamente, ya sea como respuesta al carisma de algún líder de élite, o en los términos actualmente más de moda, de una movilización vertical sujeta a la manipulación faccionalista. La multitudinaria participación del pueblo indio, a veces en números de cientos de miles e incluso millones, en actividades e ideas nacionalistas, se representa entonces como una desviación frente al proceso político supuestamente "real", vale decir, la laboriosa marcha de las ruedas del aparato del estado y de las instituciones de élite engranadas a él. En otros casos, esta participación es simplemente atribuida, como un acto de apropiación ideológica, a la influencia e iniciativa de las élites propiamente dichas. La bancarrota de esta historiografía queda claramente expuesta cuando es emplazada a explicar fenómenos como el levantamiento anti-Rowlatt de 1919* y el movimiento Quit India [Abandonen la India] de 1942**, para mencionar sólo dos de las numerosas instancias de iniciativa popular que se afirmaron en el curso de las campañas nacionalistas en desafío al control de la élite o en ausencia de él. ¿Cómo puede ayudarnos una historiografía tan unilateral y de miras tan estrechas a comprender los desplazamientos profundos que, muy por debajo de la superficie de la política de élite, hicieron posible *Chauri-Chaura**** o las manifestaciones militantes de solidaridad con los amotinados de RIN?

7. Esta insuficiencia de la historiografía elitista es consecuencia directa de la visión estrecha y parcial de la política en la que se halla comprometida en virtud de su perspectiva de clase. En todos los estudios de este tipo se presupone o declara que los parámetros de la política india son exclusiva o principalmente los de las instituciones introducidas por los británicos para el gobierno del país

* N.E. El primer movimiento de masas a nivel de toda la India lanzado por Gandhi para protestar en contra de un conjunto de leyes que, bajo el pretexto de frenar y reprimir actividades terroristas, cercenó las libertades civiles de la población india. En muchos lugares, el movimiento fue más allá de los límites establecidos por Gandhi.

** N.E. Movimiento iniciado por Gandhi y su partido, el Congreso Nacional Indio, para liberarse de los británicos, bajo la consigna «Abandonen la India» (*Quit India*), que condujo a una considerable violencia.

*** N.E. Nombre de un pequeño pueblo-mercado en Uttar Pradesh, en la parte septentrional de la India. Conocido porque una multitud de campesinos, alegando ser seguidores de Gandhi, se enfrentaron con las fuerzas del orden el 4 de febrero de 1922, quemando la estación policial y matando a 23 policías. Ver al respecto el artículo de Shahid Amin, en este volumen.

y el correspondiente conjunto de leyes, políticas, actitudes y otros elementos de la superestructura. Inevitablemente, entonces, una historiografía paralizada por tal definición no puede sino equiparar la política con el conjunto de actividades e ideas de quienes estaban directamente involucrados en el manejo de estas instituciones, es decir, los gobernantes coloniales y sus *élèves** –los grupos dominantes de la sociedad nativa–, a tal punto que se pensaba que sus transacciones mutuas constituían todo el contenido del nacionalismo indio y que la esfera de influencia de este último era coincidente con la esfera de lo político.

8. Lo que queda claramente fuera de esta historiografía ahistórica es la *política del pueblo*. Porque, paralelamente a la esfera de influencia de la política de élite, existió a lo largo del período colonial otra esfera de la política india, en la que los actores principales no eran los grupos dominantes de la sociedad indígena ni las autoridades coloniales, sino las clases y grupos subalternos que constituían la masa de la población trabajadora y el estrato intermedio de la ciudad y el campo, en suma, el pueblo. Esta era una esfera *autónoma*, dado que no se originaba en la política de élite ni su existencia dependía de ella. Sólo era tradicional en la medida en que sus raíces podían rastrearse a los tiempos precoloniales, pero de ningún modo era arcaica en el sentido de ser anticuada. Lejos de ser destruida o virtualmente desactivada, como sucedió con la política de élite tradicional por la intrusión del colonialismo, continuó funcionando vigorosamente, a pesar de este último, ajustándose a las condiciones imperantes bajo la soberanía británica y desarrollando, en muchos sentidos, características enteramente nuevas, tanto formales como de contenido. Este dominio autónomo, tan moderno como la política indígena de élite, se distinguía por su relativa mayor profundidad, tanto temporal como de estructura.

9. Uno de los rasgos más importantes de esta política estaba relacionado precisamente, a aquellos aspectos de la movilización tan poco explicados por la historiografía elitista. En el dominio de la política de élite, la movilización se lograba verticalmente, mientras que en el de la política del subalterno** se la lograba horizontalmente. La instrumentalización de la primera se caracterizaba por una dependencia relativamente mayor respecto a las adaptaciones coloniales de las instituciones parlamentarias británicas y a los residuos de las instituciones políticas semi-feudales del período precolonial; la de la segunda dependía más bien de la organización tradicional del parentesco y la territorialidad o de las asociaciones de clase, según el nivel de conciencia de la gente implicada. La movilización de élite tendía a ser de orientación relativamente más legalista y constitucionalista; la movilización de los grupos y clases subalternos relativamente más violenta. La primera era, por regla general, más cautelosa y controlada; la segunda más espontánea. La movilización popular en el período colonial halló su más amplia realización en los levantamientos campesinos. Sin embargo, también en las áreas urbanas, en muchas instancias históricas en las que participaron masas de trabajadores y miembros de la pequeña burguesía, la figura de la movilización derivaba directamente del paradigma de la insurrección campesina.

10. En conjunto, la ideología operativa en esta esfera de influencia reflejaba la diversidad de su composición social, con predominio de la perspectiva de sus elementos dirigentes sobre la de los demás, en cualquier época y en cualquier evento en particular. Sin embargo, a pesar de tal diversidad, uno de sus rasgos invariables era la noción de resistencia a la dominación de élite. Esto es consecuencia de la subalternidad común a todos los integrantes de esta esfera, lo que la distingue nítidamente, como tal, de la política de élite. Este elemento ideológico no era, por supuesto, uniforme en calidad o densidad en todas las instancias. En el mejor de los casos aumentaba la especificidad, focalización y tensión de la acción política subalterna. Sin embargo, hubo ocasiones en que su énfasis en intereses sectoriales desequilibró los movimientos populares, de modo tal que surgieron desviaciones economicistas y rupturas sectarias, socavando por lo general las alianzas horizontales.

11. Aún otro conjunto de rasgos distintivos de esta política derivaba de las condiciones de explotación a las que estaban sujetas, en grado variable, las clases subalternas, así como de su relación con el trabajo productivo de la mayoría de sus protagonistas, es decir, trabajadores y campesinos, y con el trabajo manual e intelectual de los pobres urbanos no industriales y de los estratos bajos de la pequeña burguesía, respectivamente. La experiencia de la explotación y del trabajo dotó a esta política de muchos idiomas, normas y valores peculiares, que la situaron en una categoría aparte de la política de élite.

12. Por supuesto, éstos y otros rasgos distintivos de la política del pueblo (la lista no es de modo alguno exhaustiva) no siempre aparecían en el estado puro al que se alude en los tres últimos párrafos. El impacto de las contradicciones existentes los modificaba en el curso de su actualización en la historia. Sin embargo, aún con todas las modificaciones, estos rasgos contribuyen a demarcar la esfera de la política del subalterno respecto a la de la política de élite. La coexistencia de estas dos esferas o vertientes –que puede ser percibida intuitivamente, pero también comprobada mediante demostración–, era el índice de una verdad histórica importante: *el fracaso de la burguesía india en su intento de hablar a nombre de la nación*. Hubo vastas áreas de la vida y la conciencia del pueblo que nunca fueron integradas a su hegemonía. La *dicotomía estructural* que surgió de ello es un dato de la historia del período colonial de la India que nadie que emprenda su interpretación puede ignorar sin caer en un error.

* N.E. En francés en el original. Alumnos, seguidores, acólitos o discípulos.
** N.E. Aquí, y en otras partes de este volumen, se ha conservado el término "subalterno", en la medida en que se opone, en singular, al término "élite".

13. Tal dicotomía no significó, sin embargo, que estos dos dominios estuvieran herméticamente cerrados el uno para el otro, ni que no hubiera contacto alguno entre ellos. Por el contrario, había un alto grado de superposición que surgía, precisamente, del esfuerzo realizado de vez en cuando por los elementos más avanzados de la élite indígena, especialmente la burguesía, por integrarlos. Cuando tal esfuerzo estuvo vinculado a luchas libradas consistentemente y provistas de objetivos anti-imperialistas más o menos claros, produjo resultados espléndidos. Pero en otras ocasiones, cuando se vinculó a movimientos que no tenían objetivos antiimperialistas totalmente firmes, o que los habían perdido en el curso de su desarrollo –desviándolos hacia compromisos legalistas, constitucionalistas u otros con el gobierno colonial–, produjo retiradas espectaculares y graves reversiones bajo la forma de luchas sectarias. En cualquier caso, el trenzado de las dos vertientes, la política de élite y la del subalterno, condujo invariablemente a situaciones explosivas que indican que las masas convocadas para luchar por los objetivos de la élite, se las arreglaban para escapar a su control y estampar el sello característico de la política popular en las campañas iniciadas por las clases altas.

14. Sin embargo, las iniciativas originadas en la esfera de influencia de la política del subalterno no fueron por su parte lo suficientemente poderosas como para impulsar al movimiento nacionalista a convertirse en una lucha de liberación nacional hecha y derecha. La clase trabajadora no estaba aún suficientemente madura en cuanto a las condiciones objetivas de su ser social y su conciencia de clase-para-sí, como tampoco estaba todavía firmemente aliada al campesinado. Como resultado, no podía hacer nada para asumir la dirección y completar la misión que la burguesía no había logrado realizar. El desenlace de todo ello fue que los numerosos levantamientos campesinos del período, algunos de ellos de alcance masivo y ricos en conciencia anticolonialista, esperaron en vano por un liderazgo que los alzara por encima del localismo y los generalizara en una campaña antiimperialista a escala nacional. Eventualmente, gran parte de la lucha sectorial de trabajadores, campesinos y pequeña burguesía urbana se entrampó en el economicismo o, en caso de estar politizada, permaneció, por falta de un liderazgo revolucionario, demasiado fragmentada como para tomar efectivamente la forma de algo parecido a un movimiento de liberación nacional.

15. La problemática central de la historiografía de la India colonial es, precisamente, el estudio de este *fracaso histórico de la nación para constituirse como tal*. Este fracaso se debe a la incapacidad de la burguesía, tanto como de la clase trabajadora, por conducirla a una victoria decisiva sobre el colonialismo y a una revolución democrático-burguesa, sea del tipo decimonónico clásico bajo hegemonía de la burguesía, sea de un tipo más moderno bajo la hegemonía de trabajadores y campesinos, es decir, una democracia de "nuevo tipo". No existe una manera determinada de investigar esta problemática. "Con que broten muchas flores, no importa la mala hierba"*. Pensamos, realmente, que en la práctica de la historiografía, aún los elitistas tienen algo que enseñarnos, así sea por medio de ejemplos negativos. Pero también estamos convencidos de que la historiografía elitista debe ser resueltamente combatida mediante un discurso alternativo basado tanto en el rechazo al monismo espúreo y ahistórico característico de su visión del nacionalismo indio, como en el reconocimiento de la coexistencia e interacción entre ambos dominios políticos, el de la élite y el del subalterno.

16. Estamos seguros de no estar solos en esta preocupación por el estado actual de la historiografía política de la India colonial, ni tampoco en la búsqueda de alternativas. El elitismo de la historiografía india moderna es un hecho opresivo que ofende a muchos estudiantes, profesores y escritores, tanto como a nosotros mismos. Puede que no todos suscriban lo que hemos señalado sobre el tema, de la misma manera en que lo hicimos. Sin embargo no cabe duda que muchos otros puntos de vista y prácticas historiográficas podrán converger y aproximarse a nuestra posición. El propósito de hacer conocer nuestra perspectiva es el de promover tal convergencia. No pretendemos sino poner a prueba e indicar una orientación esperando demostrar en la práctica, que esto es factible. Esperamos aprender mucho de cualquier debate que pueda surgir, no sólo de la coincidencia con aquellos que piensan como nosotros, sino también de la crítica de los que no lo hacen.

Una nota sobre el uso dado a los términos "élite", "pueblo", "subalterno", etc.

En esta presentación, se ha utilizado el término "élite" con el significado de grupos *dominantes*, tanto extranjeros como indígenas. Los grupos *dominantes extranjeros* incluían a todas las personas de origen no indio, es decir, principalmente funcionarios británicos del estado colonial, tanto como industriales, comerciantes, financistas, dueños de plantaciones, terratenientes y misioneros extranjeros.

Los grupos *dominantes indígenas* incluían a clases e intereses que operaban en dos niveles. En el *nivel de la India en su conjunto*, se encontraba a los mayores magnates feudales, a los representantes más importantes de la burguesía industrial y mercantil y a los nativos reclutados para los niveles más altos de la burocracia.

En los *niveles regional y local*, éstaban representados por aquellas clases y otros elementos que eran *ya sea* miembros de los grupos a nivel de la India en su conjunto incluidos en la categoría anterior, *ya sea* aquellos que, aún perte-

* N. de T. En inglés: *Let a hundred flowers blossom and we don't mind even the weeds*, refrán popularizado por Mao Tse Tung.

neciendo a estratos sociales jerárquicamente inferiores, *actuaban a partir de los intereses de dichos grupos y no conforme a los intereses verdaderamente correspondientes a su propio ser social.*

Tomada en su conjunto y en términos abstractos, esta última categoría de la élite era *heterogénea* en su composición y, gracias al carácter desigual de los desarrollos económico y social a nivel regional, *era distinta en cada área.* La clase o elemento dominante en un área, a partir de la definición que se dio anteriormente, podía estar entre los dominados en otra. Esto podía crear muchas ambigüedades y contradicciones –y de hecho las creó– en actitudes y alianzas, especialmente entre los estratos más bajos de la aristocracia rural, los terratenientes empobrecidos, los campesinos ricos y medios, los cuales pertenecían, *idealmente hablando*, a la categoría de "pueblo" o de "clases subalternas", tal como se la define a continuación. Es tarea de la investigación explorar, identificar y medir la naturaleza *específica* y el grado de *desviación* de estos elementos respecto al ideal, así como situarlos históricamente.

Los términos "pueblo" y "clases subalternas" han sido utilizados como sinónimos a lo largo de esta nota. Los grupos y elementos sociales incluidos en esta categoría representan *la diferencia demográfica entre la población india total y todos aquellos que hemos descrito como "élite".* Algunas de estas clases y grupos, como ser la aristocracia rural más baja, los hacendados empobrecidos, los campesinos ricos y los campesinos medios, que figurarían "naturalmente" como parte del "pueblo" o de los "subalternos", podían, bajo ciertas circunstancias actuar para la "élite", como se la definió anteriormente, y se [illegible] a partir de esta en algunas situaciones locales y regionales, ambigüedad que le toca aclarar al historiador con base en una lectura detallada y sensata de la evidencia.

La Prosa de Contra-Insurgencia*[1]

Ranajit Guha

I

En cualquier tiempo o lugar bajo el *Raj***, cuando un campesino se levantaba en rebelión, lo hacía necesaria y explícitamente en violación de una serie de códigos que definían su misma existencia como miembro de esa sociedad colonial y aún en gran medida, semi-feudal. Porque su subalternidad era materializada por la estructura de la propiedad, institucionalizada por la ley, santificada por la religión y hecha tolerable –y hasta deseable– por la tradición; rebelarse era, en verdad, destruir muchos de los signos familiares que había aprendido a leer y manipular para extraer un significado del duro mundo a su alrededor y convivir con él. Bajo estas condiciones, el riesgo de "poner las cosas al revés" era ciertamente tan grande, que difícilmente podría incorporarse a tal proyecto en un estado de distracción.

No hay nada en las fuentes primarias de la evidencia histórica como para sugerir algo distinto. Ellas desmienten el mito, detallado con tanta frecuencia en textos descuidados e impresionistas sobre el tema, de que las sublevaciones campesinas habrían sido asuntos exclusivamente espontáneos y sin premeditación. La verdad es totalmente opuesta. Sería difícil citar un levantamiento de escala algo significativa que no haya sido, de hecho, precedido ya sea por tipos de movilización menos militantes –cuando se probó otros métodos sin resultados–, o por debates entre sus dirigentes para sopesar con seriedad los factores en pro y en contra de cualquier recurso a las armas. En acontecimientos tan diferentes entre sí en contexto, carácter y composición como el *dhing* [N.E.

* N.E. Traducción de Raquel Gutiérrez y Alison Spedding, corregida por Silvia Rivera, del artículo: "The Prose of Counter-Insurgency", en *Subaltern Studies II. Writings on South Asian History and Society*, Ranajit Guha, editor. Delhi, Oxford University Press, 1995 [1983], pp. 1-42.

1 Agradezco los comentarios de mis colegas del equipo editorial sobre un borrador inicial de este ensayo.

** N.E. Período colonial de la soberanía británica.

levantamiento] de Rangpur en contra de Devi Sinha (1783), el *bidroha* [N.E. otro término local para levantamiento o rebelion] de Barasat encabezado por Titu Mir (1831), el *hool* * Santal (1935) y el "motín azul" de 1860, los protagonistas habían intentado peticiones, comisiones u otras formas de súplica antes de proceder realmente a declarar la guerra a sus opresores[2]. Una vez más, las revueltas de los Kol (1832), los Santal y los Munda (1899-1900)**, tanto como el *dhing* de Rangpur y las *jacqueries**** en los distritos de Allahabad y Ghazipur durante la Rebelión de los Cipayos de 1857-8**** (para nombrar sólo dos instancias entre muchas de una serie notable), todas habían sido inauguradas por consultas planificadas y en algunos casos prolongadas, entre los representantes de las masas campesinas del lugar[3]. En verdad, casi no existe un ejemplo del campesinado, ya sean los aldeanos cautos y apegados a la tierra de las llanuras o los supuestamente más volátiles *adivasis****** de las regiones de altura, que se hubiese metido o dejado llevar inconscientemente a la rebelión. Tenían demasiado que apostar y no se entregarían a ella sino como un modo deliberado, aunque desesperado, de salir de una condición insoportable de existencia. En otras palabras, la insurgencia fue una actividad llevada a cabo de manera motivada y consciente por parte de las masas rurales.

Empero, esta conciencia parece haber sido objeto de poca atención en la literatura sobre el tema. La historiografía se ha contentado con tratar al rebelde campesino como una persona meramente empírica o miembro de una clase, pero no como una entidad cuya voluntad y razón constituían la praxis llamada rebelión.

* N.E. Levantamientos y disturbios. Término utilizado para describir las insurrecciones Santal de 1855. El autor se refiere a una serie de rebeliones campesinas que varían desde los alzamientos "tribales" y los levantamientos hindúes de castas no registradas muchas veces milenaristas, como aquellos de los Kols, Santals y Mundas, hasta los movimientos de los campesinos musulmanes en Bengala (como la revuelta de 1831 sostenida por Titu Mir), en contra de los terratenientes y como afirmación de una identidad campesina musulmana para los campesinos, pequeños propietarios y otros elementos plebeyos que emergieron durante la Gran Rebelión de los Cipayos en 1857-1858

2 Los ejemplos son demasiado numerosos para citarlos. Para algunas de ellos, vease MDS, pp. 46-7, 48-9, sobre el *dhing* de Rangpur; BC 54222, Metcalfe y Blunt a la Corte de Directores (10 de abril 1832), párrafos 14-15 sobre la sublevación de Barasat, W.W. Hunter, *Annals of Rural Bengal* (7a edición, Londres, 1897), pp. 32 -28 y JP, 4 de octubre, 1855: "The Thacoor's Perwannah" para el *hool* Santal, C.E. Buckland, *Bengal under the Lieutenant-Governors*, 1er tomo (Calcuta, 1901), p. 192, para el "motín azul"

Nota: Para una lista de las abreviaturas usadas en este capítulo, véase el final del artículo

** N.E. Los Kols, Santals y Mundas eran llamadas tribus por la etnografía y la administración colonial, aunque el criterio para delimitar rígidamente las tribus de los campesinos, o los animistas (tribales) de las castas hindúes rurales no siempre era tan marcado. Los Santals era una de las más importantes y extensas "tribus" de agricultores y jornaleros empleados en la construcción de vías férreas, en las plantaciones de té y en las carboneras

*** N.E. En francés en el original. Designa a los levantamientos y rebeliones campesinas, en recuerdo del levantamiento de Jacques Bon Homme contra la nobleza de la "Isla" de Francia en 1358. Su nombre es sinónimo de campesino y pueblo.

**** N.E. Entre 1857-58, la Rebelión de los Cipayos, soldados indios empleados en el ejército de la Compañía India, cubrió extensas partes del norte y centro de la India, con exclusión de Bengala.

3 Véase, por ejemplo, MDS pp. 579-80; *Freedom Struggle in Uttar Pradesh*, tomo 4 (Lucknow, 1959) pp. 284-85, 549

***** N.E. Nombre dado a la población tribal que se sitúa debajo del sistema de castas. Designa a miembros de tribus registradas o censadas (*"scheduled"*) en la Constitución Independiente de la India (1950) que dio derecho a estos grupos tradicionalmente explotados a la protección estatal, otorgándoles cuotas especiales para el ingreso a escuelas y colegios, trabajos gubernamentales y legislatura

En la mayoría de las narraciones, esta omisión está en verdad teñida de metáforas que asimilan las sublevaciones campesinas con fenómenos naturales: estallan como tormentas de truenos, se mueven como terremotos, se extienden como incendios de monte, se contagian como epidemias. En otras palabras, cuando el proverbial montón de tierra se da la vuelta, se trata de un asunto a ser explicado en términos de la historia natural. Incluso cuando esta historiografía se ve obligada a producir una explicación en términos más humanos, lo hará asumiendo una identidad entre naturaleza y cultura, que señala un estado supuestamente muy bajo de civilización, ejemplificado en "esos estallidos periódicos de crimen y desorden a los cuales se entregan todas las tribus salvajes", como lo expresó el primer historiador de la rebelión Chuar[4]. Alternativamente, se buscará una explicación en la enumeración de sus causas –factores como las privaciones económicas y políticas, por ejemplo, que no se relacionan en absoluto con la conciencia del campesino o lo hacen de manera negativa– que desencadenan la rebelión como una especie de reflejo, es decir, como una respuesta instintiva y casi sin raciocinio frente a sufrimientos físicos de uno u otro tipo (p.ej. hambre, tortura, trabajos forzados, etc.) o como una reacción pasiva ante alguna iniciativa del enemigo al que se subordinan. En ambos casos se considera a la insurgencia como *exterior* a la conciencia del campesino y se coloca la *Causa* como sustituto fantasma de la *Razón*, que se supone es la lógica de dicha conciencia.

II

¿Cómo adquirió la historiografía esta ceguera específica sin encontrar nunca un remedio? Para responder, se podría empezar mirando de cerca sus elementos constitutivos y examinando esos cortes, costuras y puntadas –esas huellas de remiendo– que nos indican de qué material están hechos y la manera en que se los absorbe en la tela de la escritura.

El corpus de escritos históricos sobre la insurgencia campesina en la India colonial está constituido por tres tipos de discurso. Estos pueden ser descritos como *primario*, *secundario* y *terciario*, según el orden en que han aparecido en el tiempo y su filiación. Cada uno se diferencia de los otros dos por el nivel de su identificación formal y/o admitida (versus real y/o tácita) con un punto de vista oficial, por el grado de distancia con respecto al evento al que se refiere, y por la proporción entre los componentes distributivos e integrativos en su narrativa.

4 J.C. Price, *The Chuar Rebellion of 1799*, p. cl. La edición de la obra utilizada en este ensayo es la publicada en A. Mitra (ed.) *District Handbooks: Midnapur* (Alipore, 1953). Apendice 4.

Para empezar con el discurso primario, éste es, casi sin excepción, de carácter oficial, en el sentido amplio del término. Es decir, se originaba no sólo entre burócratas, militares, agentes y otros empleados directamente por el gobierno, sino también entre aquellos del sector no-oficial que se relacionaban de manera simbiótica con el *Raj*, como ser los dueños de plantaciones, misioneros, comerciantes, técnicos y otros entre los blancos, y terratenientes, prestamistas, etc., entre los nativos. También era oficial en tanto que se dirigía, en primer término, a usos administrativos, ya sea para informar al gobierno, para que éste tome acciones o para determinar sus políticas. Incluso cuando incorporaba declaraciones procedentes de "la otra parte" –la de los insurgentes o sus aliados–, como muchas veces fue el caso de menciones directas o indirectas contenidas en el cuerpo de la correspondencia oficial o, de manera aún más característica, como "anexos" a ésta, lo hacía sólo como parte de un argumento guiado por intereses administrativos. En otras palabras, sea cual fuere su forma específica –y en verdad las había en variedad asombrosa, desde la carta introductoria, el telegrama, el despacho y el comunicado, hasta el resumen, informe, juicio y edicto finales– tanto su producción como su circulación eran necesariamente contingentes de las razones de Estado.

Un aspecto adicional que distingue a esta clase de discurso es su naturaleza inmediata. Ella surgía de dos condiciones: la primera, que las declaraciones de este tipo se escribían en forma concurrente o poco tiempo después del acontecimiento, y la segunda, que eran redactadas por los propios partícipes implicados. Para estos fines, un "partícipe" se define como un contemporáneo involucrado directamente en el acontecimiento en calidad de actor, o bien indirectamente, como observador. Por supuesto, esto excluiría a aquel género de escritura retrospectiva, como es el caso de algunas memorias, donde el intervalo entre el acontecimiento y el recuerdo es considerable; pero nos dejaría aún con una documentación enorme –"fuentes primarias", como se las conoce en el oficio– que le habla al historiador con una especie de voz ancestral, haciéndolo sentir más próximo a su tema.

Los dos ejemplos que se transcriben a continuación son bastante representativos del discurso primario. El primero se relaciona con la sublevación de Barasat en 1831 y el segundo con la rebelión de los Santals en 1855.

TEXTO 1[5]

Al: Vice-Edecán General del Ejército.

Señor:

Habiendo recibido el Gobierno información fidedigna de que un cuerpo de *Insurgentes Fanáticos* está cometiendo actualmente *las atrocidades más atrevidas y desenfrenadas contra los Pobladores* del País en las cercanías de T ppy en la Jurisdicción de Barasat y de que han desafiado y rechazado la última fuerza que la Autoridad Civil del lugar pudiera reunir para apresarles, he sido encargado por el Honorable Vice Presidente en Consejo de pedir que Ud., comunique sin retraso al Oficial General Comandante de la Division Presidencial las órdenes del Gobierno para que un Batallón Completo de Infantería Nativa desde Barackpore y dos Seis Libras* que serán munidos para su cumplimiento (sic) necesario de Golundaze desde Dum Dum, todos bajo el Mando de un Oficial de Campaña con juicio y decisión, sean dirigidos inmediatamente a proceder y encontrarse en Baraset donde serán encontrados por 1 Havildar y 12 Soldados del Tercer Regimiento de Caballería Ligera que actualmente forman la escolta del Honorable Vice Presidente.

2o. El Magistrado se encontrará en Baraset con el Oficial Encargado del Destacamento y le proporcionará la información necesaria para su conducción, referente a la ubicación de los Insurgentes, pero sin tener autoridad alguna para interferir con las operaciones Militares que el Oficial Encargado de los Destacamentos pueda considerar oportunas, con el fin de derrotar o capturar o, en caso de resistencia, destruir a los que perseveran en *desafiar la autoridad del Estado y turbar la tranquilidad pública*

3o. Se ha arribado a la conclusión de que el servicio no será de naturaleza tan prolongada como para requerir un abastecimiento de municiones mayor al que se pueda llevar en Bolsa y en dos Carretones para los Cañones, y que no ocurrirá ninguna dificultad referente al transporte. En caso contrario se proveerá la ayuda que fuere necesaria.

4o. El Magistrado será instruido para brindar toda la ayuda referente al abastecimiento y otras cosas requeridas para la Tropa.

Sala de Consejo Yo soy etc.

10 de noviembre 1831

(Firma) Cnl. Wm. Casement Sec. Gob. Dep. Mil.

5 BC 54222; JC, 22 de noviembre 1831; "Extract from the Proceedings of the Honourable the Vice President in Council in the Military Department under date the 10th November 183 " Énfasis adicional.

* N. de T En inglés: "Two six-Pounders", cañones que lanzan balas de seis libras de peso.

TEXTO 2[6]

De: W.C Taylor, caballero.
A: F.S.Mudge, caballero
Fechado, 7 de julio de 1855.

Mi querido Mudge:

Hay una reunión grande de Sontals 4 ó 5.000 hombres en un lugar a unas 8 millas de aquí y entiendo que todos están bien armados con Arcos y flechas, *Tulwars*, Lanzas etc. y es su *intención asaltar a todos los Europeos de los alrededores y saquear sus bienes y asesinarlos. La causa de todo esto es que supuestamente uno de sus Dioses se ha Encarnado y ha hecho su aparición en algún lugar cerca de aquí, y que es su intención gobernar como Rey sobre toda esta parte de la India, y ha ordenado a los Sontals reunir y dar muerte a todos los Europeos y Nativos influyentes de los alrededores. Como este es el punto más cercano a la Reunión supongo que será el primero en ser asaltado* y pienso que sería mejor para ti mandar aviso a las autoridades en Berhampore y pedir ayuda militar dado que *ser asesinado no es una perspectiva agradable*, y en la medida en que pude averiguar, este es *un asunto bastante serio.*

SreecondTuyo etc

7 de julio, 1855(Firmado) W.C.Taylor

Nada podría ser más inmediato que estos textos. Escritos tan pronto como los acontecimientos fueron identificados como rebelión por quienes tenían más razón para temerlos, se encuentran entre los primeros registros que poseemos sobre dichos sucesos en las colecciones de la Biblioteca del *India Office** y en los Archivos del Estado de Bengala Occidental. Como demuestra la evidencia sobre el *bidroha* [levantamiento] de 1831[7], no fue sino hasta el 10 de noviembre que las autoridades de Calcuta llegaron a reconocer la citada violencia en la región de Barasat como lo que era: una insurrección a todo dar encabezada por Titu Mir y sus hombres. La carta del Coronel Casement identifica para nosotros el momento preciso cuando el Titu, un hasta entonces desconocido dirigente del campesinado local rompe lanzas contra el *Raj* y se labra así el camino hacia la historia. La fecha del siguiente documento celebra también un inicio: el del *hool* Santal. Fue ese mismo día, el 7 de julio de 1855, que el asesinato del *daroga* [Jefe de Policía] Manesh, después de que un encuentro entre su tropa y los campesinos reunidos en Bhagnadihi hiciera estallar la sublevación. El estallido debió ser lo

6 JP, 19 de julio 1855. Adjuntar a carta del Magistrado de Murshidabad, fechado el 11 de julio 1855. Énfasis adicional.
* N.de T. Departamento del gobierno británico que se ocupaba de sus territorios en la India.
7 Así BC 54222, JC, 3 de abril 1832: Alexander a Barwell (28 de noviembre de 1831)

bastante ruidoso como para ser registrado con un susto evidente en esa nota garabateada en Sreecond por un empleado europeo del Ferrocarril de la India Oriental, en beneficio de su colega y del *sarkar**. Una vez más, estas son palabras que indican, tan directamente como sea posible, el impacto de una rebelión campesina sobre sus enemigos durante sus primeras y sangrientas horas.

III

Nada de esa calidad instantánea se filtra hasta el nivel siguiente, el del discurso secundario. Éste se nutre del discurso primario como *matériel***, pero a la vez lo transforma. Para contrastar los dos tipos de discurso se podría equiparar al primero con una suerte de historiografía en estado crudo y primordial o con un embrión aún no articulado como organismo con miembros definidos, y al segundo con el producto procesado, no importa cuán crudo sea el procesamiento, es decir, un discurso debidamente constituido, aunque infantil.

Esta diferencia se da obviamente en función del tiempo. En la cronología de este corpus particular, el texto secundario sigue al primario a cierta distancia y abre una perspectiva para convertir el acontecimiento en historia, no sólo en la percepción de ajenos, sino también en la de los propios participantes. Así fue que Mark Thornhill, Magistrado de Mathura en el verano de 1857 –cuando estallara el motín de los Guardias del Tesoro, provocando *jacqueries* en todo el distrito– reconsideraría la cualidad alterada de su propia narrativa, en la que él mismo figura como protagonista. En la introducción a sus conocidas memorias *Las aventuras y experiencias personales de un magistrado durante el surgimiento, progreso y represión del Motín Indio [The Personal Adventures And Experiences Of A Magistrate During The Rise, Progress, And Supression Of The Indian Mutiny]* (Londres, 1884), escritas veintisiete años después del acontecimiento, anotó:

> Después de la represión al Motín Indio, empecé a escribir un relato de mis aventuras [pero] cuando terminé mi narración, el interés del público por el tema había desaparecido. Luego pasaron los años, y surgió otro tipo de interés. Los acontecimientos de esa época se han convertido en historia y mi relato puede resultar una contribución a esa historia... es así que he decidido publicar esta narración.

Despojado de contemporaneidad, el discurso es entonces rescatado como elemento del pasado y clasificado como historia. Este cambio, a la vez formal y categorial, lo ubica en la intersección precisa entre el colonialismo y la historiografía, otorgándole un doble carácter a partir de su vínculo simultáneo con un sistema de poder y con la forma de su representación.

* N.E. Jefe, Superior, Autoridad.
** N.E. En francés en el original. Material, materia prima.

La autoría es de por sí un testimonio de esta intersección, y Thornhill está lejos de ser el único funcionario convertido en historiador. En verdad, era uno entre muchos funcionarios, civiles y militares, que escribieron en retrospectiva sobre los disturbios populares en la India rural bajo el *Raj*. Tomadas en conjunto, estas narraciones se dividen en dos categorías. En primer lugar, estaban aquellas basadas en la experiencia propia de los escritores como partícipes. Bajo la forma de memorias de uno u otro tipo, fueron escritas, ya sea con un considerable retraso en relación a los acontecimientos narrados, o bien simultáneamente; pero a diferencia del discurso primario, en este caso estaban dirigidas a la lectura pública. Este hecho marca una importante diferencia, pues muestra cómo la mente colonialista lograba servir a la vez a Clío y a la contra-insurgencia, de modo que la supuesta neutralidad de la primera, difícilmente dejaría de afectar el apasionamiento de la segunda. Sobre este tema retornaremos más adelante. Los dos tipos de reminiscencias abundan en la literatura sobre el Motín, que se centró en la violencia del campesinado (especialmente en las Provincias noroccidentales y centrales de la India) no en menor grado que en la de los propios *cipayos*. Relatos como el que escribió Thornhill mucho tiempo después del acontecimiento, eran equiparables a otros, casi contemporáneos, como el *Servicio y aventura con Khakee Resallah [Service and Adventure with Khakee Resallah]*, o *La Caballería Voluntaria de Meerut durante los Motines de 1857-58 [Meerut Volunteer Horse during the Mutinies of 1857-58]* de Dunlop (Londres 1858), o *Aventuras personales durante la rebelión india en Rohilcund, Futtehghur y Oudh [Personal adventures during the Indian rebellion in Rohilcund, Futtehghur and Oudh]* de Edwards (Londres 1858), para mencionar sólo algunas de entre una multitud de publicaciones destinadas a satisfacer a un público ávido de relatos de horror y gloria.

El otro tipo de prosa que calificaría como discurso secundario es también obra de funcionarios. De igual modo, ellos se dirigían a un público predominantemente no-oficial, pero no tocaban temas que estuvieron en directa relación con su propia experiencia. Sus trabajos incluyen algunos de los relatos más ampliamente consultados y apreciados sobre sublevaciones campesinas, escritos ya sea bajo la forma de monografías sobre ciertos acontecimientos –la de Jamini Mohan Ghosh sobre los disturbios Sannyasi-y-Faqir y la de de J.D. Price sobre la Rebelión Chuar son ejemplos–, o bien en forma de relatos que hacían parte de obras más extensas, como la historia de W.W.Hunter sobre el *hool* de los Santals, incluida en sus *Anales de Bengala Rural [The Annals of Rural Bengal]*. Aparte de ellos, algunos de los funcionarios más brillantes del Servicio Civil realizaron notables contribuciones a los capítulos históricos de las Gacetas de Distrito *[District Gazetteers]**. Tomados en conjunto, estos textos constituyen un sustancial corpus de escritura, que goza de gran autoridad entre los estudiosos

* N de T. Manuales para administradores, escritos por los funcionarios profesionales del Servicio Civil de la administración británica

del tema, y casi no existe historiografía alguna en el siguiente nivel de discurso, es decir el terciario, que no se apoye en él como fundamento.

El prestigio de este género se debe en gran medida al aura de imparcialidad que lo rodea. Al mantener su narrativa decididamente fuera del ámbito de la experiencia personal, estos autores han logrado, así sea sólo por implicación, otorgarle una semblanza de verdad. Como funcionarios, sin duda fueron portadores de la voluntad del Estado. Pero dado que escribieron sobre un pasado en el que ellos mismos no figuraban como funcionarios, sus declaraciones eran tenidas por más auténticas y menos sesgadas que las de los otros, cuyos relatos, basados en sus propios recuerdos, estaban necesariamente contaminados por su intervención en los disturbios rurales en calidad de agentes del *Raj*. En contraposición a éstos, se cree que aquéllos se acercan "desde afuera" a los acontecimientos narrados. Como observadores clínicamente apartados del sitio y del asunto bajo diagnóstico, se supone que han encontrado para su discurso un nicho en ese reino de la neutralidad perfecta –el reino de la Historia– sobre el cual presiden el pasado simple *(Aoristo)** y la tercera persona.

IV

¿Hasta qué punto es válida esta aseveración de neutralidad? Para responder a esta pregunta debemos advertir que el mero hecho de originarse en autores comprometidos con el colonialismo no nos permite tomar ningún sesgo como dado. Presuponer que este sesgo es evidente por sí mismo sería negar a la historiografía la posibilidad de reconocer sus propias aporías y derrotar así la finalidad de su ejercicio concreto. Como se clarificará más adelante, precisamente por negarse a *probar* lo que se presenta como obvio, es que los historiadores de la insurgencia campesina quedan atrapados en lo obvio. La crítica, entonces, tiene que empezar no por nombrar el sesgo sino por examinar los componentes del discurso, vehículo de toda ideología, e identificar la forma cómo podrían haberse combinado para describir cualquier figura particular del pasado.

Estos componentes, en ambos tipos de discurso y sus variedades comentadas hasta el momento, son lo que llamaremos "segmentos". Están compuestos de la misma materia lingüística, es decir, de series de palabras de extensión variable y, según la función que desempeñan en el texto, se pueden dividir en dos tipos: los segmentos "indicativos" y los "interpretativos". Una primera diferenciación general en un texto dado podría asignarles, respectivamente, el papel de informar

* N de T. Viene del griego *aoristos*, indeterminado. Es el pretérito indefinido de la conjugación griega; una forma verbal flexional que típicamente denota simple ocurrencia de una acción, sin referencia a su completitud, duración o repetición.

y el de explicar. No obstante, esto no implica su mutua segregación. Por el contrario, muchas veces se los encuentra imbricados uno en el otro, no sólo de hecho sino por necesidad.

En los Textos 1 y 2 puede observarse cómo funciona tal imbricación. En ambos, los segmentos indicativos figuran en tipo normal de letra, en tanto que los interpretativos han sido puestos en cursiva. En cualquiera de estas cartas, los segmentos se interpenetran y sustentan mutuamente, sin seguir un modelo ni pautas específicas, para otorgar significado a los documentos; aunque al hacerlo, confieren a alguno de los hilos una ambigüedad que inevitablemente se pierde en esta forma específica de representación tipográfica. Sin embargo, incluso en este esquema, surge el bosquejo de una división de funciones entre dos clases de segmentos: la aseveración indicativa expone (es decir, informa sobre) las acciones reales y anticipadas de los rebeldes y sus enemigos, y la aseveración interpretativa las comenta con el fin de comprender (es decir, explicar) su significado.

La diferencia entre ambas corresponde a lo que ocurre entre los dos componentes básicos de cualquier discurso histórico que, siguiendo la terminología de Roland Barthes, llamaremos *funciones* e *índices*[8]. Las primeras son segmentos que componen la secuencia lineal de una narrativa. Son contiguos, pues operan en una relación de solidaridad al implicarse mutuamente y sumarse en series cada vez más largas que se unen para producir un enunciado agregativo. Este último puede ser visto, entonces, como una suma de micro-secuencias, a cada una de las cuales, sean o no importantes, debería ser posible asignarle nombres a través de una operación metalingüística, utilizando términos que puedan o no pertenecer al texto bajo consideración. Es así que las funciones de un cuento folklórico han sido llamadas por Bremond, siguiendo a Propp: *fraude*, *traición*, *lucha*, *contrato*, etc. y las de una trivialidad como el ofrecimiento de un cigarrillo en un cuento de James Bond, han sido clasificadas por Barthes en *ofrecer*, *aceptar*, *encender* y *fumar*. A partir de este procedimiento, se podría quizás tener una pauta para definir una exposición histórica como discurso con un nombre, en el cual se subsume un número dado de secuencias nombradas. Debería ser posible, entonces, hablar de una narrativa hipotética llamada "La insurrección de Titu Mir" compuesta de un número de secuencias, que incluyen al *Texto 1*.

Pongamos nombre a este documento y llamémoslo, por ejemplo, *Actas del Consejo de Calcuta*. (Alternativas como *Estallido de Violencia*, o *Ejército Movilizado* también servirían y serían susceptibles de ser analizadas en términos similares, aunque no idénticos, a los que siguen). En nuestro texto, el mensaje *Actas del*

8 M deuda con Roland Barthes en muchos de los términos y procedimientos analíticos usados en este artículo debería ser demasiado obvia para todos los familiarizados con su "Structural Analysis of Narratives" y "The Struggle with the Angel", en Barthes, *Image-Music-Text* (Glasgow, 1977), pp. 79-141, e "Historical Discourse", en M.Lane (ed.) *Structuralism, a Reader* (Londres, 1970), pp. 145-55, como para requerir referencias detalladas, además de aquellas que se hagan explícitas.

Consejo de Calcuta (C) puede ser leído, en términos generales, como una combinación de dos secuencias llamadas *alarma* (a) e *intervención* (b), cada una de las cuales se puede a su vez descomponer en dos segmentos: la primera se descompondría en *insurrección estalla* (a') e *información recibida* (a"), y la segunda en *decisión de movilizar al ejército* (b') y *orden impartida* (b"). A su vez, cada componente de cada par podría ser representado por una nueva serie vinculada; así (a') se descompone en *atrocidades cometidas* (a_1) y *desafío a la autoridad* (a_2) en tanto que (b") se descompone en *infantería a ser desplazada* (b_1), *apoyo de la artillería* (b_2) y *cooperación del magistrado* (b_3). En otras palabras, la narrativa de este documento puede ser recapitulada en tres equivalencias, de tal suerte que:

$$
\begin{aligned}
C &= (a+b) \ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots \text{I} \\
&= (a'+a'') + (b'+b'') \ldots\ldots\ldots\ldots \text{II} \\
&= (a_1+a_2)+a''+b'+(b_1+b_2+b_3) \ldots\ldots \text{III}
\end{aligned}
$$

Debe quedar claro, a partir de esta disposición, que no todos los elementos del paso II pueden ser expresados en micro-secuencias del mismo nivel. Por ende, en el paso III nos queda una concatenación de segmentos extraídos de distintos niveles, que se imbrican mutuamente para constituir una estructura de corte burdo y desigual. En la medida en que las unidades funcionales del nivel más bajo son las que una narrativa tiene como sus *relata* sintagmáticos, su curso nunca será regular. El hiato entre segmentos unidos de este modo desigual está necesariamente cargado de incertidumbre y de "momentos de riesgo", de modo tal que cada micro-secuencia termina por abrir rutas alternativas de las que sólo una será seguida en la próxima secuencia para continuar con el relato. "Du Pont, futuro socio de Bond, le ofrece fuego con su encendedor, pero Bond lo rechaza: el significado de esta bifurcación es que Bond teme instintivamente un aparato con trampa explosiva"[9]. Lo que Barthes identifica aquí como "bifurcación" en la ficción, tiene sus paralelos también en el discurso histórico. La supuesta realización de atrocidades (a_1) en el comunicado oficial de 1831 elimina la creencia en la propagación pacífica de la nueva doctrina de Titu, que las autoridades ya conocían, pero que hasta entonces habían pasado por alto por considerarla irrelevante. La expresión *desafío a la autoridad* (a_2), que se refiere a los rebeldes como habiendo "desafiado y rechazado la última fuerza que la Autoridad Civil del lugar pudiera reunir para apresarles", tiene como su otro término no enunciado, los esfuerzos de Titu para persuadir al Gobierno, mediante solicitudes y comisiones, para que atienda las reivindicaciones de sus correligionarios. Y así, sucesivamente. Cada una de estas unidades funcionales elementales implica así un nodo que no se ha materializado totalmente en un hecho real, una especie de signo cero a través del cual la narrativa afirma su tensión. Y la historiografía

9 Barthes, *Image-Music-Text*, p. 102.

nunca deja de resultar fascinante, precisamente porque siendo la representación verbal del hombre sobre su propio pasado, está por su misma naturaleza plagada de peligros, repleta de la verosimilitud de este tipo de disyuntivas tan agudamente diferenciadas. En este sentido, el discurso histórico es el *thriller* más antiguo del mundo

V

El análisis secuencial demuestra, entonces, que una narrativa es una concatenación de unidades funcionales que no están alineadas tan estrechamente. Estas últimas son disociativas en su funcionamiento y enfatizan el aspecto analítico de un discurso, más que el sintético. Como tales, no son ellas las que generan por sí mismas su significado. Así como el sentido de una palabra (p.e. "hombre") no está representado en forma fraccionada por cada una de las letras (p.e. H, O, M, B, R, E) que constituyen su imagen gráfica, ni una frase (p.e. "Érase una vez") está representada en sus palabras componentes tomadas por separado, así también los segmentos individuales de un discurso no nos pueden informar por separado acerca de lo que éste significa. En cada instancia, el significado es producto de un proceso de integración que complementa a la articulación secuencial. Como lo dijo Benveniste, en cualquier idioma "es la disociación la que nos muestra su constitución formal, en tanto que la integración nos muestra sus unidades significantes"[10].

Lo mismo puede decirse del lenguaje de la historia. En su discurso, la operación integrativa es realizada por el otro tipo de unidades narrativas básicas, es decir, los *índices*. Correlato necesario e imprescindible de las *funciones*, se distinguen de ellas en algunos aspectos importantes:

> Los índices, debido a la naturaleza vertical de sus relaciones, son unidades semánticas verdaderas, a diferencia de las "funciones"... se refieren a un significado no a una "operación". La ratificación de los índices ocurre "más arriba" [es] una ratificación paradigmática. Por el contrario, la de las funciones está siempre "más allá", es una ratificación sintagmática. *Funciones e índices* entonces, encubren otra distinción clásica: las funciones involucran *relata* metonímicas, los índices *relata* metafóricas, las primeras responden a una funcionalidad del hacer, los últimos a una funcionalidad del ser[11].

10 Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (Paris, 1966), p. 126. El original "la dissociation nous livre la constitution formelle; l'intégration nous livre des unités signifiants" ha sido vertido al inglés de modo diferente y la versión de la obra en este idioma me resulta menos satisfactoria. *Problems in General Linguistics* (Florida, 1971), p. 107

11 Barthes, *Image-Music-Text*, p. 93.

La intervención vertical de índices en un discurso es posible gracias a la desorganización de su linealidad por un proceso que corresponde a la distaxia en el comportamiento de muchos idiomas naturales. Bally, que ha estudiado este fenómeno con gran detalle, encuentra que una de las diversas condiciones de su ocurrencia en francés es "cuando partes del mismo signo están separadas tal que la expresión "elle a pardonné" [ella ha perdonado], al ser vertida en negativo, es trozada y recompuesta como "elle *ne nous* a *jamais plus* pardonné" [ella no nos ha perdonado jamás]"[12]. De manera parecida, el profético simple bengalí "shé jabé" puede reescribirse mediante la inserción de un interrogativo o una serie de condicionales negativos entre las dos palabras para producir respectivamente, "shé *ki* jabé" y "shé *na hoy na* jabé".

En una narrativa histórica es también el proceso de "distensión y expansión" de su sintagma lo que ayuda a los elementos paradigmáticos a infiltrarse y reconstituir sus segmentos individuales en una totalidad significativa. Es así, precisamente, que se logra la coordinación de los ejes metonímicos y metafóricos en un enunciado y se actualiza la interacción necesaria de sus funciones e índices. No obstante, estas unidades no se distribuyen en proporciones iguales en todos los textos, pues algunos tienen una incidencia mayor de un tipo más que de otro. Como resultado, un discurso podría ser predominantemente metonímico o metafórico, dependiendo de si un número significativamente mayor de sus componentes es ratificado de manera sintagmática o paradigmática[13]. Nuestro *Texto I* corresponde al primer tipo. Puede verse el conjunto formidable y aparentemente impenetrable de sus relata metonímica, en el paso III del análisis secuencial presentado arriba. Por fin hallamos la perfecta autentificación de la perspectiva del idiota sobre la historia, como "una maldita cosa después de otra": *sublevación - información - decisión - orden*. No obstante, una mirada más cercana al texto nos permite detectar las grietas por las que se ha deslizado el "comentario", penetrando la férrea armadura de los "hechos". Las frases en cursiva son testimonio de esta intervención paradigmática y constituyen su medida. Son índices, y como tales juegan el papel de los *adjetivos* o *epítetos*, por oposición a los verbos que, hablando en términos de una homología entre oración y narrativa, juegan el papel de funciones[14]. Al trabajar íntimamente con estas últimas, convierten al comunicado en más que un mero registro de acontecimientos y ayudan a imprimirle un significado, una interpretación, mediante la cual los protagonistas emergen de él no como campesinos sino como *"insurgentes"*, no como musulmanes sino como *"fanáticos"*; su acción no es la resistencia a la tiranía de la élite rural sino *"las atrocidades más atrevidas y desenfrenadas contra*

12 Charles Bally, *Linguistique Générale et Linguistique Française* (Berne, 1965), p. 144

13 Barthes *Elements of Semiology* (Londres, 1967), p. 60.

14 Barthes, *Image Music-Text*, p. 128.

los *Pobladores*; su proyecto no es una rebelión contra el *zamindar** sino un *desafío a la autoridad del Estado*; no es la búsqueda de un orden alternativo donde la paz del campo no sea violada por la anarquía oficialmente consentida del gamonalismo semi-feudal sino la *"turbación de la tranquilidad pública"*.

Si la intervención de índices "sustituye el significado por la copia directa de los acontecimientos relatados"[15] en un texto tan cargado de metonimia como éste, se puede confiar en que lo hará todavía en mayor medida en aquellos discursos donde predomina lo metafórico. Esto puede evidenciarse en el *Texto 2*, donde el elemento de comentario, que hemos puesto en letra cursiva, prevalece ampliamente sobre el elemento de reportaje. Este último puede ser representado a través de una concatenación de tres secuencias funcionales: *reunión de Santals armados*, *alerta a las autoridades* y *pedido de ayuda militar*, y puede verse cómo la primera se ha apartado de las demás mediante la inserción de un gran trozo de material explicativo, y cómo las dos últimas resultan también envueltas y encerradas por el comentario. Este se inspira en el temor de que el poblado de Sreecond, al ser *"el punto más cercano a la reunión... será el primero en ser asaltado"* y, por supuesto, que *"ser asesinado no es una perspectiva agradable"*. Sin embargo, nótese que este miedo se justifica *políticamente*, es decir, atribuyendo a los Santals una *"intención de asaltar... saquear... y dar muerte a todos los Europeos y Nativos influyentes"* para que *"uno de sus Dioses"*, en forma humana, pueda *"gobernar como Rey sobre toda esta parte de la India"*. La actitud de este documento no es entonces neutral frente a los acontecimientos testimoniados: si se presentara como "prueba" ante el tribunal de la historia, apenas podría esperarse de él una testificación imparcial. Por el contrario, es la voz del colonialismo comprometido, que ya ha tomado posición entre la perspectiva del autogobierno Santal en Damin-i-Koh y la continuidad del *Raj* británico, distinguiendo lo que es supuestamente bueno para el bienestar de uno, como temible y catastrófico para el otro, o sea como *"un asunto bastante serio"*. En otras palabras, los índices en este discurso —como también en el anterior— nos introducen a un código particular, constituido de tal manera que para cada uno de sus signos tenemos un antónimo, un contra-mensaje en otro código. Tomando prestada una forma de representación binaria que Mao Tse-tung hizo famosa[16], la lectura *"¡Es terrible!"* para cualquier elemento en uno de ellos debe aparecer en el otro como *"¡Está bien!"* y viceversa. Para presentar gráficamente este choque de códigos, puede colocarse los índices en cursiva de los *Textos 1* y *2* en una matriz llamada "TERRIBLE" (conforme al atributo adjetivo de las unidades de este tipo) proyectándolos de tal manera que se haga visible un mapa de los términos implicados —aunque no enunciados— en los textos normales, que corresponderían a la matriz "BIEN".

* N de T. Terratenientes, generalmente de casta elevada, a quienes estaba sujeta una población de peones de casta baja que trabajaban y vivían en sus terrenos. Por extensión, también la propiedad o dominio señorial.

15 Ibid., p. 119.

16 *Selected Works of Mao Tse-tung*, Tomo I (Pekín, 1967), pp. 26-7.

TERRIBLE	BIEN
insurgentes	campesinos
fanáticos	puritanos islámicos
atrocidades atrevidas y desenfrenadas contra los pobladores	resistencia a la opresión
desafío a la autoridad del Estado	rebelión contra los *zamindari*
turbación de la tranquilidad pública	lucha por un orden mejor
intención de asaltar, etc.	intención de castigar a los opresores
Gobierno de uno de sus Dioses como Rey	Autogobierno Santal

Lo que surge de la interacción de estas matrices opuestas pero mutuamente implicadas es que nuestros textos no son un registro de observaciones incontaminadas por el sesgo, el juicio o la opinión, sino que, por el contrario, nos hablan de una complicidad total. Si se puede decir que las expresiones en la columna derecha representan, en conjunto, a la insurgencia, o sea al código que contiene todos los significantes de la práctica subalterna de "poner el mundo al revés" y la conciencia que la alimenta, entonces la otra columna tiene que representar su opuesto, es decir, la contra-insurgencia. El antagonismo entre las dos es irreductible y no hay nada en ellas que pueda dejar espacio para la neutralidad. Estos documentos carecen entonces de sentido excepto en términos de un código de pacificación que, bajo el *Raj*, era un complejo de intervención coercitiva, armada y verbal, por parte del Estado y sus *protégés**, la élite nativa. Como representantes del discurso de tipo primario en la historiografía de las sublevaciones campesinas éstos son especímenes de la prosa de contra-insurgencia.

VI

¿Hasta qué punto el discurso secundario comparte también este compromiso? ¿Le es posible formular otra prosa que no sea la de contra-insurgencia? Por supuesto, las narrativas de esta categoría, cuyos autores figuran entre los protagonistas, son sospechosas casi por definición, pues en ellas, la presencia de la primera persona gramatical debe ser reconocida como señal de complicidad. Cabe preguntarse, empero, si es posible compensar adecuadamente la pérdida de objetividad que esto ocasiona, mediante el uso consistente del pasado simple *(aoristo)* en estos textos. Porque, como observa Benveniste, la enunciación

* N.E. En francés en el original. Pro[illegible]

histórica por el uso de tres variedades del pretérito –el aoristo, el imperfecto y el pluscuamperfecto–, estando el presente excluido por definición[17]. En efecto, las memorias alejadas de los acontecimientos relatados por un lapso bastante largo, parecieran satisfacer esta condición. Por lo tanto, lo que cabe averiguar es hasta qué punto la fuerza del pretérito corrige el sesgo provocado por la ausencia de la tercera persona.

Las memorias de Mark Thornhill sobre el Motín nos proporcionan un texto donde el autor mira en retrospectiva una serie de eventos que había experimentado veintisiete años atrás. Como señala en el fragmento que hemos citado, los acontecimientos de ese tiempo" se habían "convertido en historia", y él tiene la intención de hacer una contribución "a esa historia", produciendo así lo que hemos definido como un tipo específico de discurso secundario. Quizás pueda apreciarse mejor la diferencia inscrita en él por este intervalo, al compararlo con algunas muestras de discurso primario que el propio autor nos ha dejado sobre este mismo tema. Dos de ellas[18] pueden ser leídas en conjunto como el registro de su percepción de lo que pasó en la estación de Mathura y el campo circundante entre el 14 de mayo y el 3 de junio de 1857. Escritas con el *topee** de Magistrado de Distrito y dirigidas a sus superiores –la una el 5 de junio 1857, es decir, cuarenta y ocho horas después de finalizado el período bajo consideración, y la otra el 10 de agosto de 1858, cuando los acontecimientos eran aún recordados vívidamente como un pasado muy reciente– estas cartas coinciden en su alcance con las primeras noventa páginas de su libro, que cubren las mismas tres semanas, pero que fueron escritas casi tres décadas más tarde, ya con el sombrero del historiador.

Ambas cartas tienen un carácter predominantemente sintagmático. Siendo su origen casi contemporáneo a la experiencia que relatan, adoptan necesariamente la forma de un bosquejo y comunican al lector, en secuencias casi sin respiración, algunas de las ocurrencias de ese verano extraordinario. El sintagma asume entonces una semblanza de la actualidad donde casi no cabe el comentario. Pero aquí nuevamente, un examen detallado revela que la soldadura de las unidades funcionales es menos sólida de lo que parece a primera vista. Incrustadas en ellas hay índices que revelan las ansiedades del guardián local de la ley y el orden ("el estado del distrito en general es tal que *desafía todo control*"; "la *ley está paralizada*"), sus temores ("rumores *muy alarmantes* sobre el acercamiento del ejército rebelde"), su desaprobación moral de las actividades de los aldeanos armados ("los disturbios en el distrito... se incrementan... *enormemente*") y, por contraste, su aprecio por los colaboradores nativos hostiles a los insurgentes

17 Benveniste, op. cit. p. 239

18 *Freedom struggle in Uttar Pradesh*, Tomo 5, pp. 685-92.

* N. de T. Casco ligero para protegerse del sol, usado por los colonialistas británicos; por extensión, símbolo de la colonia británica.

("la casa de los Seth ...*nos recibió con mucha gentileza*"). Índices como éstos constituyen una suerte de marcas de nacimiento ideológicas que se exhiben notoriamente en gran parte de este tipo de material sobre las sublevaciones campesinas. Es más, tomando en cuenta otros aspectos relevantes de los textos –por ejemplo, el modo de tratamiento abrupto, tan revelador de la conmoción y terror generados por el *émeute**– estos índices revelan que toda la evidencia supuestamente "objetiva" sobre la militancia de las masas rurales, estaría contaminada desde su origen por el prejuicio y punto de vista parcial de sus enemigos. Si los historiadores no consiguen darse cuenta de estos signos reveladores que aparecen como marcas en el alimento básico de su oficio, este es un hecho que debe explicarse principalmente en términos de la óptica de una historiografía colonialista, y no tanto así como un argumento a favor de la presunta objetividad de sus "fuentes primarias".

No hay nada tan inmediato o abrupto en el discurso secundario correspondiente. Por el contrario, éste incorpora diversas perspectivas que le otorgan profundidad en el tiempo, y su significado deriva de esta determinación temporal. Podemos comparar, por ejemplo, el relato de los acontecimientos en ambas versiones para cada día específico; digamos, el 14 de mayo de 1857, al principio de nuestro período de tres semanas. Su contenido, que se resume en un corto párrafo de cincuenta y siete palabras en la carta de Thornhill del 10 de agosto de 1858, puede ser representado plenamente en cuatro suscintos segmentos, sin pérdida significativa alguna del mensaje: *amotinados se acercan; información recibida desde Gurgaon; confirmada por europeos al norte del distrito; mujeres y no combatientes despachados a Agra*. Dado que el relato comienza prácticamente con esta introducción, no hay un exordio que sirva como contexto, y el instantáneo despegue transmite el sentido de una sorpresa total. En el libro, no obstante, ese mismo instante le merece un extenso trasfondo de tres páginas y cuatro meses y medio de duración (pp.1-3). Todo este tiempo y espacio se dedica a presentar detalles cuidadosamente escogidos acerca de la vida y experiencia del autor en el período anterior al Motín. Estos son realmente *significativos*. Como índices preparan al lector para lo que está por venir y le ayudan a *comprender* los acontecimientos del 14 de mayo y fechas posteriores, cuando entran a la narrativa en forma escalonada. Así, la misteriosa circulación de *chapatis*** en enero y la preocupación silenciosa pero expresiva del hermano del narrador, un oficial de alto rango, sobre un telegrama recibido en Agra el 12 de mayo, con la noticia aún no confirmada del levantamiento en Meerut, presagian los acontecimientos de dos días más tarde en su propia jefatura de distrito. Nuevamente, detalles triviales como su "considerable ingreso y gran autoridad", su casa, caballos, sirvientes,

* N.E. En francés en el original. Motín.

** N. de T. Tipo de pan sin levadura hecho de harina de trigo. Comida diaria en el norte de la India.

un baú, lleno de vajilla de plata, que estaba en la entrada y una gran reserva de mantas de Cachemira, perlas y diamantes, le ayudan a mostrar, por contraste, el holocausto que pronto iba a reducir su autoridad a la nada y a convertir a sus sirvientes en rebeldes, su casa en un matadero y su propiedad en botín para los saqueadores pobres del pueblo y del campo. Al anticipar así los acontecimientos narrados, aunque sea sólo por implicación, el discurso secundario destruye la entropía del primero, su materia prima. En adelante, no habrá nada en el relato que se pueda considerar totalmente inesperado.

Este resultado es obra de los llamados "trasladores de organización"[19], que ayudan al autor a superponer una temporalidad propia a la de su tema, es decir "a 'des-cronologizar' el hilo histórico y restaurar así sea sólo por medio del recuerdo o la nostalgia, un Tiempo a la vez complejo, paramétrico, y no-lineal... trenzando la cronología del contenido con la del acto de lenguaje que lo relata". En nuestro ejemplo, el "trenzado" no consiste únicamente en encajar un contexto evocativo a la secuencia desnuda que se relata en el breve párrafo de su carta. Los trasladores desorganizan el sintagma dos veces para introducir en ambos resquicios, momentos de tiempo autoral suspendidos entre los dos polos de la 'espera", una figura idealmente constituida para permitir el juego de digresiones, apartes y paréntesis que forman círculos y meandros en la trama, aumentando así su profundidad. Así, al esperar noticias sobre los movimientos de los amotinados, el autor reflexiona sobre la paz del atardecer en la estación distrital, desviándose de su relato para contarnos en violación del cánon historiográfico de tiempo y persona: La escena era simple y llena del reposo de la vida Oriental. En los tiempos que siguieron muchas veces volvería a mi memoria". Y más tarde esperando otra vez el transporte para llevar a los evacuados reunidos en su sala se retira por unos instantes de esa noche particular para comentar: "Era una habitación linda, bien iluminada, alegre, con flores. Fue la última vez que la vi y así queda impresa en mi memoria".

¿Hasta qué punto ayuda la operación de estos trasladores a corregir el sesgo resultante de la intervención del escritor en primera persona? Al parecer, no mucho, porque cada uno de los índices acumulados en la narrativa representa una elección de principio entre los dos términos de una oposición paradigmática. Entre la autoridad del jefe de distrito y el desafío de parte de las masas armadas, entre el servilismo habitual de sus criados y la afirmación de su autorespeto como rebeldes, entre sus insignias de riqueza y poder (oro, caballos, mantas, bungalow) y la apropiación o destrucción de las mismas por la muchedumbre subalterna, el autor, apenas distinguible del funcionario de antaño, elige consistentemente lo primero. La nostalgia hace todavía más elocuente su elección; así, el recuerdo

19 Para la exposición de Roman Jakobson sobre este concepto clave, v. sus *Selected writings 2: Word and language* (La Haya y París, 1971), pp. 130-47. Barthes desarrolla la noción de trasladores de organización en su ensayo "Historical Discourse", pp. 146-8. Todos los fragmentos citados en este párrafo han sido tomados de este ensayo si no hay otra referencia.

de lo que se considera 'bien' –un atardecer apacible o un cuarto elegante–, le permite enfatizar, por contraste, la semblanza "terrible" de la violencia popular dirigida contra el *Raj*. Resulta evidente que existe una lógica en esta preferencia, en cuya autoafirmación se niega la posibilidad de una serie de inversiones. Éstas, en combinación con otros signos del mismo orden, constituyen un código de insurgencia. Idénticas a las del magistrado, las pautas de elección del historiador se amoldan así a un contra-código, el código de contra-insurgencia.

VII

Si en este género específico del discurso secundario el efecto neutralizante del pasado simple (*aoristo*) no logra entonces prevalecer sobre la subjetividad del protagonista como narrador, ¿cómo se da el balance de tiempo y persona en la otra variedad de escritura dentro de esta categoría? En ambas puede verse el funcionamiento de dos lenguajes, a la vez equiparables en su identificación con el colonialismo pero tambien diferentes por su forma de expresarlo. Como ejemplo de la variedad más burda podemos usar *La rebelión Chuar de 1799* [*The Chuar Rebellion of 1799*], de J.C. Price. Escrito en 1874, mucho tiempo después del acontecimiento, es obvio que la intención del autor –por entonces Oficial de Asentamientos de Midnapur– era la de presentar un relato histórico directo sin un fin administrativo específico en mente. El relato iba dirigido al "lector casual", tanto como a cualquier "funcionario futuro de Midnapore", esperando compartir con ellos "el vivo interés que he sentido al leer los viejos archivos de Midnapore"[20]. Pero tal parece que el "gozo... sentido por el autor al repasar estos papeles" termina por producir un texto casi indistinguible del discurso primario que utiliza como fuente. Ante todo, este último resulta conspicuo debido a su mera presencia física. Más de una quinta parte de esa mitad del libro específicamente dedicada a los hechos de 1799, se compone de citas directas de esos archivos y otra parte considerable, de paráfrasis apenas modificadas. Sin embargo lo importante para nosotros es la evidencia que ofrece el autor de la identificación de sus propios sentimientos con los de ese grupo reducido de blancos que cosecharon las tempestades ocasionadas por los vientos que había sembrado el Gobierno de la Compañía*, al introducir cambios violentamente disruptivos en ese extremo suroriental de Bengala. Sólo que el miedo de los oficiales asediados en la estación de Midnapur en 1799 se convierte, setenta y cinco años más tarde, en ese odio genocida característico de todo un género de

20 Price, op. cit. p. cix.

* N. de T. La Compañía de la India Oriental (*East India Company*) fue una sociedad comercial inglesa que tomó a su cargo muchos aspectos del gobierno de la India durante el siglo XVIII y principios del XIX.

escritura británica post-Motín. "La falta de inclinación de las autoridades, civiles o militares, a proceder personalmente para ayudar a sofocar los disturbios es muy impactante", escribe para avergonzar a sus compatriotas, para luego jactarse

> En estos tiempos de fusiles modernos* una media docena de europeos habría igualado a veinte veces el número de Chuars. Claro que con la naturaleza imperfecta de las armas de entonces no se podía esperar que los europeos se apurasen infructuosamente a meterse en peligro, pero yo habría esperado que los oficiales europeos de la posta hubiesen, al menos en algunas instancias, enfrentado el asalto en persona y repelido a sus asaltantes. Me asombra el hecho de que ningún oficial europeo, civil o militar, con la excepción quizás del Teniente Gill, admitió esa sensación de persecución gozosa que la mayoría de jóvenes sienten hoy en la caza, o en cualquier actividad donde hay un elemento de peligro. De haber vivido en 1799, pienso que la mayoría de nosotros hubiésemos considerado mejor deporte el haber capturado un Chuar merodeante, oloroso a sangre y botín, que al oso más grande que las selvas de Midnapore puedan criar[21].

Resulta claro que ni la separación del autor con respecto a su tema, ni la diferencia entre el tiempo del acontecimiento y el de su narrativa, han hecho mucho para inspirarle objetividad. Su pasión parece del mismo orden que la del soldado británico que en 1857, en la víspera del saqueo de Delhi, escribiera: "Confío con toda sinceridad que la orden impartida cuando ataquemos Delhi será... 'Matadlos a todos; no hay que dar cuartel'"[22]. En estos términos, la actitud del historiador hacia los rebeldes es indistinguible de la del Estado: la actitud del cazador frente a su presa. Contemplado así, un insurgente no es sujeto de comprensión o interpretación sino de exterminio, y el discurso de la historia, lejos de ser neutral, sirve directamente para instigar a la violencia oficial.

Sin embargo, existen otros escritores que han cultivado el mismo género, que gozan de reconocimiento por haberse expresado en un idioma menos sanguinario. Quizás su mejor representante sea W.W. Hunter y su relato sobre la Insurrección Santal de 1855, que figura en los *Anales de Bengala rural (The Annals of Rural Bengal)*. En muchos aspectos, este es un texto digno de comentario. Escrito una década después del Motín y doce años después del *hool*[23], no tiene nada de ese tono revanchista y racista común a gran parte de la literatura anglo-india del período. Es más, el autor trata a los enemigos del *Raj* no sólo con consideración sino con respeto, aunque en pocas semanas habían barrido con

* N. de T. En inglés, *breech-loaders*, literalmente "cargadores de bisagra". Fusiles con los que se puede cargar varios tiros a través de una bisagra entre caño y culata, más veloces que los antiguos mosquetes que se cargaban por la boca del fusil.

21 Price, ibid.

22 Reginald G. Wilberforce *An Unrecorded Chapter of the Indian Mutiny*, (2a edición, Londres, 1894), pp. 76-7.

23 Según una nota de esta obra, parece ser que fue parcialmente escrita en 1866. La dedicatoria está fechada el 4 de marzo de 1868. Todas nuestras referencias, directas o indirectas, corresponden al Capítulo IV de la séptima edición (Londres, 1897) si no hay otra indicación.

la soberanía británica en tres distritos orientales y resistirían cinco meses a las fuerzas unidas del ejército colonial y sus recientemente adquiridos auxiliares, los ferrocarriles y el "telégrafo eléctrico". Siendo uno de los primeros ejercicios modernos en la historiografía de las rebeliones campesinas indias, ubica al levantamiento en su contexto cultural y socioeconómico, analiza sus causas y se nutre de archivos locales y relatos contemporáneos para evidenciar su progreso y eventual represión. Aquí, según parece, estamos frente a esa instancia clásica de disolución del sesgo y la opinión propios del autor, mediante el funcionamiento del tiempo pasado y la tercera persona gramatical. ¿Quizás aquí el discurso histórico se establece por fin y realiza el ideal de ese "modo de narrativa impersonal... diseñado para borrar la presencia del que habla"?[24].

Esta semblanza de objetividad, de ausencia de sesgos obviamente demostrables, no tiene sin embargo nada que ver con que "los hechos hablen por sí mismos" en una condición de metonimia pura, incontaminada por el comentario. Por el contrario, el texto está plagado de comentarios. Hay que compararlo con algo así como el artículo casi contemporáneo sobre este tema en *Calcutta Review* (1856) o incluso con la historia del *hool* de K.K. Datta, escrito mucho tiempo después de su represión, para darse cuenta cuán poco contiene sobre los detalles de lo que concretamente pasó[25]. Es más, la narrativa del acontecimiento ocupa apenas 7% del libro, en el capítulo que se desarrolla hacia él como un clímax, y algo menos del 50% de ese capítulo lo ocupa el texto que se dedica específicamente a todo este tema. El sintagma se rompe una y otra vez por distaxia, y la interpretación se filtra para ensamblar los segmentos en una totalidad significativa de carácter mayormente metafórico. Para nuestros fines, la consecuencia más relevante de esta operación es la manera en que distribuye las relata paradigmáticas a lo largo de un eje de continuidad histórica que se divide en un "antes" y un "después", precedido por una contextualización y prolongado en una perspectiva. La representación de la insurgencia termina así con ese momento intercalado entre su pasado y su futuro, de tal modo que los valores particulares de uno y otro se graban sobre el evento para dotarle un significado particular.

VIII

Refiriéndonos en primer lugar al contexto, cabe señalar que dos terceras partes del capítulo que culmina en la historia del levantamiento se ocupan de un relato inicial de lo que se podría llamarse la historia natural de sus protagonistas. A la manera de un ensayo etnográfico, esta parte trata de los aspectos físicos, idioma,

24 Barthes, *Image-Music-Text*, p. 112.

25 Anónimo, "The Sonthal Rebelion" en *Calcutta Review* (1856), pp. 223-64; K.K. Datta, "The Santal Insurrection of 1855-57" en *Anti British Plots and Movements before 1857* (Meerut, 1970), pp. 43-152.

tradiciones, mitos, religión, ritos, hábitat, medio ambiente, prácticas de caza y agricultura, organización social y gobierno comunal de los Santals de la región de Birbhum. Hay muchos detalles aquí que apuntan al potencial conflicto como antagonismo entre el salvaje noble de los cerros y los avaros explotadores de las llanuras. Tal es el caso de referencias a su dignidad personal ("Él no se agacha hasta el suelo como el hindú rural"; la mujer Santal "ignora la susceptibilidad tímida de la hembra hindú", etc.). Lo que este contraste implica es la potencial servidumbre en manos de prestamistas hindúes, su honestidad ("A diferencia del hindú, él nunca piensa en ganar dinero de extraños, evita escrupulosamente todo asunto de negocios y se siente dolido si se insiste en pagarle a cambio de la leche y fruta que su mujer saca"), la codicia y el fraude de los comerciantes y terratenientes foráneos que eventualmente condujeron a la sublevación, su desapego ("Los Santals viven tan alejados como pueden de los hindúes"), la intrusión del *diku** en su vida y en su territorio y el holocausto que inevitablemente le siguió.

Estos índices otorgan a la sublevación no sólo una dimensión moral y los valores de una guerra justa, sino también una profundidad en el tiempo. Esto último se realiza a través de la operación de marcadores diacrónicos en el texto: un pasado imaginario a través de sus mitos de creación (apropiado para describir una empresa asumida según la guía espiritual del Thakur**) y un pasado real pero remoto (adecuado para describir una rebelión saturada de tradición) a través de fragmentos de la prehistoria en el rito y en el habla, donde se menciona, por ejemplo, la ceremonia Santal de "Purificación para los Muertos", como huella de "un recuerdo borroso de tiempos lejanos, cuando moraban al lado de grandes ríos" o su idioma como "ese archivo intocable donde el pasado de una nación se inscribe más hondamente que en tablas de bronce o inscripciones en roca".

Al acercarse al acontecimiento, el autor le otorga un pasado reciente, que cubre un periodo de aproximadamente sesenta años de "administración directa" [británica] en la región. Los aspectos morales y temporales de la narrativa confluyen aquí en la figura de una contradicción irreconciliable. De un lado se dieron, según Hunter, una serie de medidas benéficas introducidas por el gobierno como el Tratado Decenal que promovió la expansión del área cultivada e indujo a los Santals, a partir de 1792, a alquilarse como peones agrícolas, el establecimiento, en 1832, de un espacio demarcado por columnas de piedra, en el que podían colonizar tierras vírgenes y bosques sin temor a ser molestados por tribus hostiles; el desarrollo de la "iniciativa inglesa" en Bengala bajo la forma de fábricas de añil para las cuales "los inmigrantes Santal proporcionaban una población de jornaleros", y la última pero no la menos importante de las bonanzas, su absorción, por miles, a partir de 1854, en cuadrillas de trabajadores para la construcción de ferrocarriles a lo largo de la región. Pero por otro lado, dos conjuntos de factores se habrían combinado para desmantelar todo el beneficio resultante del gobierno colonial. la explotación y opresión de los Santal por parte de los hindúes –codiciosos y fraudulentos terratenientes y prestamistas–, y el fracaso de la administración local, su policía y las cortes judiciales, en protegerles o enmendar los agravios que sufrían.

* N.T.: Extraño, extranjero.

** N.T.: Dios.

IX

Este énfasis en la contradicción sirve al autor para fines obviamente interpretativos. Le hace posible ubicar la causa de la sublevación en el fracaso del *Raj* en lograr que sus aspectos positivos prevalecieran sobre los defectos todavía persistentes y las deficiencias en el ejercicio de la autoridad. El relato del acontecimiento se encaja así directamente en el objetivo enunciado al inicio del capítulo, que es el de interesar no sólo al estudioso "de estas razas decaídas" sino también al hombre de estado. "El hombre de estado indio descubrirá", escribió refiriéndose eufemísticamente a los encargados de ejecutar la política británica en la India, "que estos Hijos de la Selva son... susceptibles a las mismas influencias que los demás hombres para su mejoramiento, y que la extensión futura de la iniciativa inglesa en Bengala, depende, en gran medida, de su capacidad para civilizarse". Esta preocupación por el "mejoramiento" (es decir, por la transformación acelerada del campesinado tribal en mano de obra asalariada y su incorporación a proyectos típicamente colonialistas de explotación de los recursos indios), es lo que explica esa mezcla de firmeza y "comprensión" que se trasluce en la actitud de Hunter hacia la rebelión. Siendo un imperialista liberal, él la interpretó simultáneamente como una amenaza para la estabilidad del *Raj*, y como una crítica útil a una administración que estaba lejos de ser perfecta. Así, mientras censura al gobierno de la época por no haber declarado la Ley Marcial suficientemente rápido como para cortar el *hool* en sus inicios, se cuida también de diferenciarse de sus compatriotas, que deseaban castigar a toda la comunidad Santal por el crimen de sus rebeldes y deportar a ultramar a la población entera de los distritos involucrados. Un imperialista de miras genuinamente amplias, como Hunter, no veía llegar la hora en que la tribu, como muchos otros pueblos aborígenes del subcontinente, demostrara su "capacidad de civilización", convirtiéndose en fuente inagotable de fuerza de trabajo barata.

Esta visión se inscribe en lo que hemos llamado "perspectiva", con la que cierra su narración. Echando directamente la culpa de la irrupción del *hool* a esa "administración avara y práctica" que no hizo caso de las quejas de los Santal; y que se concentró sólo en recaudar impuestos, continúa catalogando los beneficios algo ilusorios del "sistema más exacto que fue introducido después

de la rebelión" para mantener el poder de los usureros sobre sus deudores dentro de los límites de la ley, restringir el uso de medidas y pesos falsos en el comercio al detalle y garantizar el derecho de los peones enganchados a escoger su libertad, sea desertando o cambiando de patrones. Pero más que la reforma administrativa, fue nuevamente la "iniciativa inglesa" la que habría contribuido radicalmente al bienestar de la tribu. Los ferrocarriles "cambiaron completamente la relación del trabajo con el capital" y acabaron con esa "razón natural de la esclavitud, a saber la ausencia de un fondo de salarios para trabajadores libres". La demanda de fuerza de trabajo para las plantaciones de té de Assam "estaba destinada a mejorar aún más la posición de los Santals", al igual que el estímulo para enganchar peones por contrato *[indentured coolies]* para las Islas Mauricio y el Caribe. Es así que la prosperidad del campesino tribal se daría gracias al desarrollo de un enorme mercado de trabajo subcontinental y de ultramar dentro del Imperio Británico. En los jardines de té de Assam "su familia completa encuentra empleo y cada niño adicional, en lugar de ser un medio para incrementar su pobreza, se convierte en una fuente de riqueza"; mientras los *coolies* se beneficiarían, a su retorno de Africa o las Indias Occidentales, "al término de sus contratos, con ahorros de un promedio de 20 libras esterlinas, una suma suficiente para establecer a un Santal como próspero propietario en su propia aldea".

Como podemos constatarlo con una mirada retrospectiva después de un [illegible] muchas de las supuestas mejoras pueden más bien atribuirse a sus buenos d[illegible] o resultaron tan efímeras que no tuvieron ningún impacto. La relación entre la usura y el peonaje enganchado por contrato se mantuvo durante todo el dom[illegible] británico y hasta bien entrado el régimen de la India Independiente. La libertad del mercado de trabajo resultaba seriamente restringida por la falta de competencia entre el capital británico y el indígena. El empleo de familias tribal[illegible] las plantaciones de té se volvió una fuente de explotación cínica del trabajo [illegible] mujeres y niños. Las ventajas de la movilidad y la contractabilidad fueron anuladas por las irregularidades en el proceso de enganche y la manipulación que hacían los *arkatis** de factores adversos como la dependencia económica y la diferenciación social. El sistema de contratos ayudaba menos a liberar el trabajo servil que a desarrollar una especie de segunda servidumbre, y así sucesivamente.

Pero esa su visión nunca materializada, nos permite comprender el carácter de este tipo de discurso. La perspectiva que inspiraba se resumía en efecto en un testimonio de fé en el colonialismo. Según esta perspectiva el *hool* se asimilaba a la trayectoria del *Raj*, así como la empresa militante de un campesinado tribal por liberarse del yugo triple de *sarkar*, *sahukari*** y *zamindari****, se asimilaba

* N.E. Reclutadores o enganchadores de mano de obra para las plantaciones, carreteras y vías férreas.

** N.E. S[illegible] o pr[illegible] a que [illegible] avanzab[illegible] dinero y o especies [illegible] campes[illegible] [illegible] donde [illegible] reclamando el préstamo [illegible]

a la "iniciativa inglesa", o sea a la base del Imperio. El objetivo anunciado al principio del relato podría entonces ser reiterado hacia el final, donde el autor declaraba haber escrito al menos "en parte por las enseñanzas que la historia reciente (de los Santals, R.G.) nos proporciona sobre el método correcto para tratar con las razas aborígenes". La represión de las sublevaciones campesinas locales formaba parte de este método pero ahora se integraba a una estrategia más amplia, diseñada para enfrentar los problemas económicos del Gobierno británico en la India como elemento de los problemas globales del gobierno imperial. "Estos son los problemas", dice Hunter al concluir el capítulo, "que los estadistas indios están llamados a solucionar en los próximos cincuenta años. Sus predecesores han llevado la civilización a la India, será su deber hacer que esta civilización sea a la vez beneficiosa para los nativos y segura para nosotros". En otras palabras, se asignaba a esta historiografía un papel en el proceso político, que habría de garantizar la seguridad del *Raj* mediante una combinación de fuerza bruta para aplastar la rebelión cuando ocurriera, y reforma con el fin de prevenirla de antemano, arrancando al campesinado tribal de sus bases rurales y distribuyéndolo como fuerza de trabajo barata para su explotación por el capital británico, en la India y en ultramar. La prosa abiertamente agresiva y nerviosa de la contra-insurgencia, nacida de las preocupaciones de la colonia temprana, llegó así a asumir, en este género de escritura histórica, el lenguaje firme pero benigno, autoritario pero comprensivo, de un imperialismo maduro y seguro de sí mismo.

X

¿Cómo es que hasta el tipo más liberal de discurso secundario es entonces incapaz de desenredarse del código de contra-insurgencia? Con todas las ventajas que tiene escribir en tercera persona y tratar un pasado distante, el funcionario convertido en historiador está todavía lejos de ser imparcial cuando se trata de los intereses oficiales. Sus simpatías para con el sufrimiento de los campesinos y su comprensión de lo que les empujaba a rebelarse, no le inhiben, cuando llega el momento crítico, de colocarse al lado de la ley y el orden y justificar el traspaso de la campaña contra el *hool* de manos civiles a manos militares con el fin de aplastarlo de manera rápida y absoluta. Como se señaló anteriormente su posición parcializada frente a los resultados de la rebelión equivale a un compromiso con las metas e intereses del régimen. El discurso de la historia, apenas

deuda y se convertían en una especie de siervos, incluso hereditarios, del prestamista. En América Latina se conoce esta forma de trabajo como *peonaje o esclavitud por deuda*.

*** N.E. [illegible] *sarkar*, *sahukari* [illegible] *zamindari* se refiere respectivamente al gobierno-estado, a los prest[illegible]

discernible del de la política del estado, termina absorbiendo las preocupaciones y objetivos de esta última.

En esta su afinidad con la política, la historiografía revela su carácter como una forma de *conocimiento colonialista*. Es decir, emerge directamente del conocimiento que la burguesía había usado en su periodo ascendente para interpretar el mundo con el fin de adueñarse de él y establecer su hegemonía sobre las sociedades occidentales, pero convertido en instrumento de opresión nacional a medida que éstas adquirían para sí mismas "un lugar bajo el sol". Fue así que la ciencia política, que había definido el ideal de ciudadanía para las naciones-estados europeos, se usó en la India colonial para establecer instituciones y diseñar leyes específicamente destinadas a generar una ciudadanía mitigada y de segunda clase. La economía política, que se había desarrollado en Europa como una crítica al feudalismo, fue manejada para promover el gamonalismo neo-feudal en la India. La historiografía se adaptó también a las relaciones de poder bajo el *Raj* y resultó cada vez más engranada al carro del Estado.

Fue gracias a esta conexión, y a la suma de talentos desplegada para sustentarla, que la historiografía sobre temas del período colonial tomó la forma de un discurso altamente codificado. Al funcionar en el marco de una afirmación multifacética del dominio británico en el subcontinente, asumió la función de representar el pasado reciente de su gente como "La Obra de Inglaterra en la India". Siendo un discurso de poder por derecho propio, presentaba cada uno de sus momentos como un triunfo, es decir, como la secuela más favorable de entre un número de posibilidades conflictivas para el régimen en cualquier instante específico. De ese modo, en su forma madura —como en los *Anales* de Hunter— la continuidad figura como uno de sus aspectos necesarios y cardinales. A diferencia del discurso primario, no puede darse el lujo de ser un esbozo discontinuo y carente de consecuencias. El acontecimiento no constituye su contenido único, pues es el término medio entre un principio que le sirve de contexto y un final que es a la vez una perspectiva vinculada a la próxima secuencia. En esta serie en movimiento, el único elemento que permanece constante es el Imperio y las políticas necesarias para resguardarlo y perpetuarlo.

Al funcionar como lo hace dentro de este código, Hunter, a pesar de la buena voluntad que declara solemnemente en su dedicatoria ("Estas páginas... tienen poco que decir en relación a la raza gobernante. Mi asunto es con el pueblo"), termina por escribir la historia de una lucha popular como un episodio en el cual el sujeto real no es el pueblo sino, en realidad, "la raza gobernante" institucionalizada como *Raj*. Como cualquier otra narrativa de este tipo, su relato del *hool* también está allí para celebrar una continuidad, la del poder británico en la India. La enunciación de causas y reformas no es más que un requerimiento estructural para este continuum, proporcionándole respectivamente, contexto y perspectiva. Ambos sirven, de manera admirable, para registrar el acontecimiento como un

dato en la historia de vida del Imperio, pero no hacen nada para iluminar esa forma de conciencia llamada insurgencia. El rebelde no tiene lugar en esta historia como sujeto de la rebelión.

XI

No hay nada en el discurso terciario para enmendar esta ausencia. Más alejado en el tiempo de los acontecimientos que tiene como tema, este discurso siempre los mira en tercera persona. En la mayoría de los casos, es obra de escritores no-oficiales, o bien de ex-funcionarios que ya no tienen ninguna limitación u obligación profesional de representar el punto de vista del gobierno. Si resulta que adoptan un punto de vista oficial, ello se debe a que el autor lo ha escogido por voluntad propia, más que por haber sido condicionado a adoptarlo por lealtad o compromiso administrativo. Es cierto que hay algunas obras históricas que muestran abiertamente tal preferencia y no pueden expresarse en una voz que no sea la de los guardianes de la ley y el orden; son ejemplos de un discurso terciario que revierte a ese estado de identificación cruda con el régimen, tan característico del discurso primario.

Pero hay otros lenguajes muy diversos dentro de este género, que van desde el polo liberal hasta el de izquierda. Este último tiene especial importancia debido a que quizás constituya la más influyente y prolífica de todas las variedades del discurso terciario. A esta corriente le debemos algunos de los mejores estudios sobre la insurgencia campesina india y su caudal es cada vez mayor, como evidencia tanto de un creciente interés académico por el tema, como de la relevancia que poseen los movimientos subalternos del pasado para comprender las tensiones contemporáneas en nuestro rincón del mundo. Esta literatura se distingue por su esfuerzo de romper con el código de contra-insurgencia. Asume el punto de vista del insurgente y considera, con él, como "bueno" lo que la otra parte llama "terrible", y viceversa. No deja dudas en el lector de que desea que triunfen los alzados, y no sus enemigos. Aquí, a diferencia del discurso secundario de tipo liberal-imperialista, el reconocimiento de los agravios que sufren los campesinos conduce directamente a apoyar su lucha en pos de una reivindicación por las armas.

Pero estos dos tipos, tan diferentes y contrarios entre sí en su orientación ideológica, tienen muchas otras cosas en común. Tómese por ejemplo, esa notable contribución de la academia radical, *Bharater Krishak-bidroha O Ganatantrik Samgram*[26] de Suprakash Ray y compárese su relato de la sublevación Santal de 1855 con el de Hunter. Como narrativas, ambos textos se hacen eco mutuamente

26 Tomo I (Calcuta 1966), cap 13

Siendo la de Ray una obra posterior, posee todas las ventajas de nutrirse de investigaciones más recientes, como la de Datta, y estar así más informada. Pero mucho de lo que tiene que decir sobre el inicio o desarrollo del *hool* es tomado –de hecho, directamente citado– de los *Anales...* de Hunter[27]. Además, ambos autores se apoyan en el artículo de *Calcutta Review* (1856) para gran parte de su evidencia. En consecuencia, hay poco en la descripción de este acontecimiento específico que difiera significativamente, entre los tipos de discurso secundario y terciario.

Tampoco hay mucho que distinguir entre ambos, en términos de su admiración por el coraje de los rebeldes y su aversión por las operaciones de genocidio montadas por las fuerzas de contra-insurgencia. De hecho, en ambos aspectos Ray reproduce *in extenso* el testimonio de Hunter, recogido de primera mano de oficiales directamente involucrados en la campaña, en sentido de que los Santals "no entendían de rendirse", mientras que para el ejército "no fue guerra... fue ejecución"[28]. La simpatía expresada por los enemigos del *Raj* en el discurso terciario radical es plenamente equiparable a la del discurso secundario colonialista. Es más, el *hool* fue para ambos una lucha eminentemente justa apreciación que derivan de su coincidencia en torno a los factores que lo provocaron. Terratenientes malvados, usureros extorsionistas, comerciantes deshonestos, policías venales, funcionarios irresponsables y procesos legales parcializados, todos figuran con igual prominencia en ambos relatos. Ambos historiadores utilizan la evidencia registrada sobre el tema en el ensayo de *Calcutta Review*, y Ray se apoya nuevamente en Hunter para gran parte de su información sobre el endeudamiento Santal y la esclavitud del contrato y sobre la opresión por parte de prestamistas y terratenientes en connivencia con funcionarios [illegible] [illegible] con los fragmentos liberalmente citados de su obra[29].

Sin embargo, los dos escritores utilizan la causalidad para desarrollar [illegible] perspectivas enteramente distintas. El enunciado de causas juega el mismo papel en el relato de Hunter que en cualquier otra narrativa de tipo secundario, es decir es un aspecto esencial del discurso de contra-insurgencia. En este aspecto, sus *Anales* pertenecen a una tradición de historiografía colonialista que, para este acontecimiento específico, está típicamente ejemplificada en ese ensayo racista y vengativo llamado "The Sonthal Rebellion". Allí el funcionario, obviamente conocedor, pero también testarudo, atribuye la sublevación, como lo hace Hunter, al fraude de los *banias**, a las transacción de los *mahajuns***, al despotismo de los *zamindars* [terratenientes] y a la ineficiencia de los *sarkari* [autoridades]

27 Para detalles véase ibid, pp. 323, 325, 327, 328.
28 Ibid, p. 337; Hunter, op. cit., pp. 247-49.
29 Ray, op. cit., pp. 316-19.
* N. E. Casta de mercaderes.
** N. E. Banqueros, comerciantes, prestamistas.

En la misma vena, Thornhill atribuye claramente, en sus *Personal Adventures*, los alzamientos rurales del período del Motín en Uttar Pradesh, al colapso de las relaciones agrarias tradicionales como consecuencia del advenimiento del dominio británico. O'Malley identifica la raíz del *bidroha* de Pabna en 1873 en las abusivas rentas exaccionadas por los terratenientes, y la Comisión de Motines del Decán atribuye los disturbios de 1875, a la explotación del campesinado Kunbi por parte de prestamistas foráneos en los distritos de Poona y Ahmednagar[30]. Se podría seguir añadiendo muchos otros acontecimientos y textos a esta lista. El espíritu de todos ellos está bien representado en el siguiente fragmento de las *Resoluciones del Departamento Judicial* [Judicial Department Resolutions] del 22 de noviembre de 1831, sobre el tema de la sublevación encabezada por Titu Mir:

> La naturaleza seria de los últimos disturbios en el distrito de Baraset hace que sea un objeto de importancia sobresaliente el que la *causa* que dio lugar a los mismos sea plenamente *investigada* para que se puedan *comprender* correctamente los motivos que activaron a los insurgentes y para que se asuman aquellas medidas que se consideren apropiadas a fin de *impedir la recurrencia de desórdenes similares*[31].

Eso lo resume todo. Conocer la causa de un fenómeno es ya un paso en la vía de controlarlo. *Investigar* y así *comprender* la causa de los disturbios rurales ayuda a adoptar las medidas "que se consideren apropiadas a fin de *impedir la recurrencia de desórdenes similares*". Con este mismo fin, el corresponsal de *Calcutta Review* (1856) recomendó una "retribución merecida", es decir, "que ellos (los Santals, R.G.) deben ser cercados y cazados en todas partes...que se les debe obligar a la fuerza, si es necesario, a volver a Damin-i-Koh y al campo devastado en Bhaugulpore y Beerbhoom, a reconstruir las aldeas en ruinas, restaurar los campos desolados para el cultivo, abrir caminos y ejecutar obras públicas en general, y hacer esto bajo vigilancia y guardia ... y que se debe mantener este estado de cosas hasta que sean completamente apaciguados y reconquistada su lealtad"[32]. La alternativa más suave, propuesta por Hunter, era, como hemos visto, una combinación de Ley Marcial para reprimir una rebelión en curso y medidas para dar continuidad a la "iniciativa inglesa", de tal modo que (como había sugerido su compatriota) el campesinado indígena fuera absorbido como fuerza de trabajo barata en la agricultura y las obras públicas en beneficio de los mismos *dikus* e ingenieros de caminos y ferrocarriles contra quienes había alzado las armas. Con todo, y a pesar de su variación de tono, ambas recetas para "hacer...imposible

30 Anon., op. cit., pp. 236-41; Thornhill, op. cit., pp. [illegible]-35; L. S. S. O'Malley, *Bengal District Gazetteers: Pabna* (Calcutta, 1923), p. 25; *Report of the Commission Appointed in India to Inquire into the Causes of the Riots which took place in the year 1875 in the Poona and Ahmednagar Districts of the Bombay Presidency* (Londres, 1878), passim.
31 BC 54222, JC 22 Nov. 1831 (no 91). Énfasis añadido.
32 Anon., op. cit., pp. 263-4.

la rebelión a través del progreso de los Santals"[33]. [illegible] todas las soluciones colonialistas a las que se llegó por medio de la explicación causal de nuestras sublevaciones campesinas, fueron materia prima para una historiografía comprometida en asimilarlas al Destino trascendental del Imperio británico.

XII

En el relato de Ray, la causalidad sirve para enganchar el *hool* con un Destino de naturaleza algo distinta. Pero para llegar a él, este autor sigue los pasos de Hunter, es decir, *contexto-acontecimiento-perspectiva*, alineados en un continuum histórico. Hay algunos paralelismos obvios en la manera en que el acontecimiento adquiere un contexto en ambas obras. Ambas empiezan con la prehistoria (tratada con más brevedad por Ray que por Hunter) y continúan con un repaso del pasado más reciente, a partir de 1790, cuando la tribu entró por primera vez en contacto con el régimen. Para ambos, es allí donde reside la causa de la rebelión, si bien con una diferencia. Para Hunter, los disturbios se originaron en un malestar localizado, que afectó a un cuerpo de otro modo saludable: el fracaso de la administración distrital para obrar de acuerdo con el entonces emergente ideal del *Raj* como el *ma-baap** del campesinado, que lo protegería de la tiranía de elementos malvados dentro de la propia sociedad indígena. Para Ray, era la presencia misma del poder británico en la India la que impulsó a los Santals a sublevarse, porque sus enemigos, los terratenientes y prestamistas, debían su autoridad y hasta su existencia, a las nuevas disposiciones sobre la propiedad de la tierra introducidas por el gobierno colonial y al desarrollo acelerado de una economía monetizada bajo su impacto. La sublevación constituyó, entonces, una crítica no sólo de la administración local sino del propio colonialismo. Es más, utilizando la propia evidencia de Hunter, Ray arriba a conclusiones muy diferentes, y hasta contradictorias.

> Está comprobado con claridad por la propia aseveración de Hunter, que la responsabilidad de la miseria extrema de los Santals recae en el sistema administrativo inglés tomado en su totalidad, junto con los *zamindars* [terratenientes] y *mahajans* [banqueros]. Porque fue el sistema administrativo inglés el que creó *zamindars* y *mahajans* para satisfacer su propia necesidad de explotación y gobierno y el que los ayudó, directa e indirectamente, al ofrecerles su protección y patronazgo[34]

33 Ibid., p. 263

* N.E. *Ma-bap*. literalmente madre y padre. Término utilizado frecuentemente para representar el ideal de una relación paternalista entre los campesinos y el gobierno colonial

34 Ray, op.cit., p. 318

Habiendo identificado al colonialismo, es decir al *Raj* como sistema y en su totalidad (más que en cualquiera de sus deformaciones locales) como la causa principal de la rebelión, su resultado adquiere valores radicalmente diferentes en los dos textos. Mientras Hunter es explícito en su preferencia por una victoria en favor del régimen, Ray lo es igualmente en favor de los rebeldes. En correspondencia con ello, cada cual posee una perspectiva que se destaca en agudo contraste con la del otro. La de Hunter plantea que la consolidación del dominio británico con base en una administración reformada, evitará las *jacqueries* que estallan por su incapacidad de proteger a los *adivasis* [población tribal censada] de los explotadores nativos, y los transformará en una fuerza de trabajo móvil y abundante, empleada de manera pronta y provechosa por los terratenientes indios y la "iniciativa inglesa". Para Ray, el acontecimiento es "el precursor de la gran rebelión" de 1857 y un eslabón esencial en la prolongada lucha del pueblo indio en general, y de los campesinos y obreros en particular, contra sus opresores tanto extranjeros como indígenas. El alzamiento armado de los Santals, en sus palabras, ha mostrado el camino al pueblo indio. "Ese camino específico, gracias a la gran rebelión de 1857, se ha desarrollado en la ancha avenida de la lucha de la India por su libertad. Esa avenida se extiende hasta el siglo XX. El campesinado indio está en marcha por esa misma ruta"[35]. Ajustando así el *hool* a la perspectiva de una lucha continua de las masas rurales, el autor se nutre de una tradición bien establecida en la historiografía radical; como lo atestigua, por ejemplo, el siguiente fragmento de un folleto que tenía abundantes lectores en círculos políticos de izquierda hace casi treinta años.

> El estruendo de las batallas concretas de la insurrección se ha calmado. Pero sus ecos han seguido vibrando a través de los años, aumentando en volumen mientras más campesinos se unían a la lucha. El toque de trompeta que llamó a los Santals a la batalla ... sería escuchado en otras partes del país en tiempos de la Huelga del Añil en 1860, la Sublevación de Pabna y Bogra en 1872, el Alzamiento Campesino Maratha en Poona y Ahmednagar en 1875-6. Finalmente iba a confluir en la exigencia masiva del campesinado en todo el país de fin de la opresión de los zamindars y prestamistas ... ¡Gloria a los Santals inmortales que mostraron el camino a la batalla! La bandera de la lucha militante desde entonces, ha pasado de mano a mano a lo largo y ancho de toda la India[36]

El poder de tal pensamiento asimilativo sobre la historia de la insurgencia campesina se ilustra por añadidura en las palabras finales de un ensayo escrito por un veterano del movimiento campesino y publicado por el *Pashchimbanga Pradeshik Krishak Sabha* en vísperas del centenario de la rebelión Santal. Así,

35 Ibid., p. 340

36 L. Natarajan *Peasant Uprisings in India, 1850-1900* (Bombay, 1953), pp. 31-2

> Las llamas del fuego encendido hace cien años por los mártires campesinos de la insurrección Santal se extendieron a muchas regiones en toda la India. Se podía ver ardiendo esas llamas en la rebelión de los cultivadores de añil de Bengala (1860), en la sublevación de los raiyats de Pabna y Bogra (1872), en la del campesinado Maratha del Deccan (1875-6). El mismo fuego fue encendido una y otra vez en el curso de las rebeliones campesinas Moplah en Malabar. Ese fuego no se ha extinguido todavía, sigue ardiendo en los corazones de los campesinos indios...[37]

Evidentemente, el propósito de tal discurso terciario consiste en tratar de rescatar la historia de la insurgencia del continuum que condena a cada *jacquerie* a asimilarse con "la Obra de Inglaterra en la India", ordenándola a lo largo del eje alternativo de una prolongada campaña por la libertad y el socialismo. No obstante, como sucede con la historiografía colonialista, éste también resulta ser un acto de apropiación que excluye al rebelde como sujeto consciente de su historia e incorpora a ésta tan sólo como elemento contingente de otra historia, cuyo sujeto es también otro. Así como el sujeto real del discurso secundario no es el rebelde sino el *Raj* y la burguesía india, el del discurso terciario del tipo Historia-de-la-Lucha-por-la-Libertad, es entonces una *abstracción* llamada Obrero-y-Campesino, *un ideal en lugar de la personalidad histórica real del insurgente*, que lo reemplaza en el tipo de literatura que acabamos de analizar.

Decir esto no es, por supuesto, negar la importancia política de tal apropiación. Dado que cada lucha por el poder de las clases históricamente ascendentes en cualquier época, involucra la apuesta por una tradición, es totalmente congruente que los movimientos revolucionarios de la India reclamen, entre otras, a la rebelión Santal de 1855, como parte de su herencia. Pero a pesar de lo noble de la causa e instrumento de tal apropiación, ésta conduce a la mediación de la conciencia del insurgente por la del historiador, es decir, de una conciencia del pasado por otra conciencia condicionada por el presente. La distorsión que emana, necesaria e inevitablemente, de este proceso; está en función de la brecha existente entre el tiempo-acontecimiento y el tiempo-discurso, que hace que la representación verbal del pasado sea poco precisa, en el mejor de los casos. Y dado que el discurso versa, en esta instancia específica, sobre propiedades de la mente --actitudes, creencias, ideas, etc.--, más que sobre externalidades que son más fáciles de identificar y describir, la tarea de su representación se torna aún más complicada que de costumbre.

No hay nada que la historiografía pueda hacer para eliminar completamente tal distorsión, porque es inherente a su óptica. Lo que sí puede hacer, sin embargo es reconocer la distorsión como paramétrica, es decir como un dato que determina la forma misma del ejercicio, dejando de fingir que podría captar *plenamente* la

37 Abdolla Rasul, *Santal Bidroher Amar Kahini*, (Calcuta, 1954), p. 24.

conciencia del pasado y reconstruirlo. Sólo entonces se podrá reducir de manera realmente significativa, la distancia entre esta conciencia y la percepción que el historiador tiene de ella, como para llegar a una aproximación cercana, que es lo máximo que se puede ambicionar. En la situación actual, la brecha es en verdad tan ancha, que hay mucho más que un nivel inevitable de error en la literatura existente sobre este punto. Esto se puede demostrar con sólo una mirada breve a algunos de los discursos sobre la rebelión de 1855.

XIII

La religiosidad fue, según todos los relatos, central en el *hool*. La noción de poder que lo inspiró se expresaba en ideas, actos y palabras que como tales, eran de naturaleza explícitamente religiosa. No era que el poder fuese un contenido envuelto en una forma externa a él, llamada religión. Fue un asunto de estar ambos inseparablemente condensados, como el significado y su significante *(vagarthaviva samprkatu)* en el idioma de esa violencia masiva. De ahí la atribución del alzamiento a un mandamiento divino, en lugar de a los agravios específicos; la realización de ritos antes (p.ej., ceremonias propiciatorias para alejar el apocalipsis de Lag y Lagini, las Serpientes Originarias, distribución de *tel-sindur** etc.) y durante el alzamiento (p.e. adorar a la diosa Durga, bañarse en el Ganges, etc.); el surgimiento y circulación de mitos en su forma característica: el rumor (p.ej. sobre el advenimiento del "ángel exterminador" encarnado en un búfalo, el nacimiento de un héroe prodigioso de una virgen, etc.)[38]. La evidencia es a la vez abundante e inequívoca sobre este punto. Las declaraciones de los protagonistas principales y sus seguidores son todas enfáticas y hasta insistentes acerca de este aspecto de su lucha, como debe resultar obvio incluso en los pocos fragmentos de las fuentes que reproducimos en el Apéndice. En suma, en este caso ni siquiera es posible hablar de insurgencia, salvo como una conciencia religiosa, lo que equivale a decir, como una demostración masiva de auto-enajenación (para prestarnos un término marxista que describe la esencia misma de la religiosidad) que habría inducido a los rebeldes a mirar su proyecto como de la religiosidad) que habría inducido a los rebeldes a mirar su proyecto como predicado por una voluntad distinta a la suya: "Kanoo y Sedoo Manjee no están peleando. El propio Thacoor [Dios] va a pelear"[39].

¿Qué tan auténticamente ha sido representado este fenómeno en el discurso histórico? En la correspondencia oficial de la época se lo identificó como un caso de "fanatismo". La insurrección duraba ya tres meses y seguía con fuerza cuando

* N.E. Aceite y bermellón, de uso ritual.

38 Los ejemplos son demasiado numerosos para citarlos en un ensayo de esta extensión, pero para algunos ejemplos véase *More Hapram Ko Reak Katha*, cap. 79, en A. Mitra (ed.), *District Handbooks. Bankura*, (Calcuta, 1953).

39 Apéndice: Fragmento 2

J.R. Ward, Comisionado Especial y uno de los administradores más importantes en la región de Birbhum, escribió desesperado a sus superiores en Calcuta: "He sido incapaz de atribuir la insurrección de Beerbhoom a algo más que al *fanatismo*". El lenguaje que usó para describir el fenómeno resulta típico de la respuesta sobresaltada y culturalmente arrogante del colonialismo decimonónico ante cualquier movimiento radical inspirado en una doctrina no-cristiana por parte de una población sometida: "Estos Sonthals han sido inducidos a unirse a la rebelión, por una creencia que puede rastrearse claramente hasta sus hermanos en Bhaugulpore, de que un Ser Todopoderoso & inspirado ha aparecido como el redentor de su Casta & su *ignorancia & superstición* fue fácilmente convertida en *un delirio religioso* que no se ha detenido ante nada"[40]. El mismo lenguaje se encuentra en el artículo de *Calcutta Review*. En él, se reconoce al Santal como "un hombre eminentemente religioso" y su rebelión se compara con otras ocasiones históricas en las que *"el espíritu fanático de la superstición religiosa"* habría sido "incitado para fortalecer y provocar un conflicto ya listo a estallar, basado en otras razones"[41]. Pero el autor da a esta identificación un giro significativamente diferente al del citado informe. Allí, un Guardia poco comprensivo, atrapado en la explosión del *hool*, se muestra impresionado por la espontaneidad de "un delirio religioso que... no se detenía ante nada". En contraste, el artículo escrito cuando el régimen había recuperado confianza en sí mismo gracias a una campaña de persecución e incendio en las zonas de los disturbios, interpreta la religiosidad como un truco propagandístico utilizado por los líderes para mantener en alto la moral de los rebeldes. Al referirse, por ejemplo, a los rumores mesiánicos que circulaban, dice: "Todas estas ridiculeces sin duda fueron *inventadas* para mantener en alto el coraje de la numerosa chusma"[42]. Nada podría ser más elitista. Los insurgentes son vistos aquí como una inconsciente "chusma", despojada de voluntad propia y manipulada a gusto por sus jefes.

Pero un elitismo como éste no es sólo un rasgo de la historiografía colonialista. El discurso terciario de la variedad radical exhibe el mismo desdén por la conciencia política de las masas campesinas, cuando está mediada por la religiosidad. Para un ejemplo de ello, volvamos al relato de Ray sobre la sublevación. Cita las siguientes líneas del artículo de *Calcutta Review* en una versión algo imprecisa pero todavía claramente reconocible:

> Seedoo y Kanoo estaban sentados de noche en su hogar, revolviendo muchas cosas... un pedacito de papel cayó en la cabeza de Seedoo, y súbitamente el Thakoor (dios) apareció ante la mirada asombrada de Seedoo y Kanoo; se parecía a un hombre blanco, aunque vestido al estilo nativo; en cada mano tenía diez dedos, sostenía un libro blanco, en el que escribió, el libro y con él 20 pedazos de papel... lo presentó a los hermanos, encendió y desapareció. Otro pedazo de papel cayó sobre la cabeza de Seedoo y luego vinieron dos hombres... le insinuaron el sentido de la orden del Thakoor, e igualmente desaparecieron. Pero no sólo hubo una aparición del sublime Thakoor; cada día de la semana por un breve período, él hizo saber de su presencia a sus apóstoles favoritos... En las páginas plateadas del libro y sobre las hojas blancas de los trozos sueltos de papel, había palabras escritas; posteriormente éstas fueron descifradas por los Sonthals letrados, capaces de leer e interpretar; pero su significado ya había sido suficientemente explicado a los dos líderes[43].

40 JP 8 Nov. 1855, Ward to Government of Bengal (13 de octubre 1855). Énfasis adicional.
41 Anon, op.cit., p. 243. Énfasis adicional.
42 Ibid., p. 246. Énfasis adicional.

Con algunos cambios de detalle (inevitables en un folklore vivo) éste es, en verdad, un relato bastante auténtico de las visiones que los dos líderes Santal creyeron haber experimentado. Sus declaraciones, reproducidas parcialmente en el Apéndice (Fragmentos 3 y 4), lo confirman. Entre paréntesis, no se trata aquí de pronunciamientos públicos con fines de impresionar a sus seguidores. A diferencia de "El Perwannah del Thacoor" (Apéndice: Fragmento 2) dirigido a hacer conocer sus opiniones a las autoridades antes de la sublevación, éstas eran las palabras de cautivos que esperan la ejecución. Dirigidas a interrogadores hostiles en campamentos militares, habrían tenido poca utilidad como propaganda. En boca de hombres de una tribu que, según toda referencia, aún no había aprendido a mentir[44], ellas representaban la verdad y nada más que la verdad para quienes las proferían. Pero eso no es lo que Ray quisiera atribuirles. Lo que figura como una mera insinuación en *Calcutta Review*, se eleva al status de un sofisticado aparato de propaganda en sus comentarios introductorios sobre la sección citada arriba. Así:

> Tanto Sidu como Kanu sabían que el slogan *(dhwani)* que iba a tener más efecto entre los *atrasados* Santals tenía que ser religioso. Entonces, *para inspirar* a los Santals a luchar, ellos *difundieron* el rumor de la directiva divina en favor de iniciar tal lucha. La historia *inventada (kalpita)* por ellos es la siguiente[45].

Hay poco aquí que difiera de lo que un escritor colonialista tendría que decir sobre el supuesto atraso del campesinado Santal, los designios manipulativos de sus líderes o los usos de la religión como un instrumento de tal manipulación. Es más, en cada uno de estos puntos Ray lo hace mejor y es, con mucho, el más explícito de los dos autores en atribuir, sin evidencia alguna, una grosera mentira y un directo engaño a los jefes rebeldes. La invención es toda suya y testimonia

43 Ibid., pp. 243-4. Ray, op.cit., pp. 321-2.
44 Esto es de aceptación general. Véase, por ejemplo, la observación de Sherwill sobre la verdad como "sagrada" entre los Santals "ofreciendo en este aspecto un ejemplo brillante a sus mentirosos vecinos, los Bengalíes". *Geographical and Statistical Report of the District Bhagulpoor* (Calcuta, 1854), p. 32.
45 Ray, op.cit., p. 321. Énfasis adicional.

el fracaso de un radicalismo superficial en conceptualizar la mentalidad insurgente salvo en términos de un secularismo incontaminado. Incapaz de asumir la religiosidad como una modalidad central de la conciencia campesina en la India colonial, no se atreve a reconocer su capacidad mediadora para el concepto campesino de poder y para todas las contradicciones que de ello resultan. Por ende, se ve obligado a racionalizar las ambigüedades de la política rebelde, atribuyendo una conciencia secular a los líderes y una conciencia sobrenatural a sus seguidores y haciendo de éstos víctimas inocentes en manos de hombres astutos munidos de todos los trucos de un político indio moderno a la caza de votos rurales. Hasta dónde puede conducir al historiador un razonamiento de este cuño, puede verse con mayor claridad aún en la proyección de esta tesis a su estudio del *ulgulan* Birsaite en un trabajo posterior de Ray, donde escribe:

> Para propagar esta su doctrina religiosa, Birsa* adoptó un *nuevo mecanismo (kaushal)*, al igual que lo hizo Sidu, el líder Santal, en vísperas de la rebelión de 1855. Birsa sabía que los Kol eran un pueblo *muy atrasado* y lleno de *superstición religiosa* como consecuencia de la propaganda misionera hindú-brahmánica y cristiana entre ellos durante un largo período. Entonces, no era conveniente evitar la cuestión de la religión si el pueblo Kol iba a ser liberado de las malignas influencias religiosas y atraído al camino de la rebelión. Más bien, para superar la mala influencia de las religiones hindú y cristiana, iba a ser necesario propagar entre ellos su nueva fé en nombre de ese mismo Dios suyo, e introducir nuevas normas. *Con este fin había que recurrir si era preciso a la mentira, en los intereses del pueblo*.
>
> Birsa *propagó* el rumor de que él había recibido esta su nueva religión de la deidad principal de los Mundas, el Sing Bonga en persona[46]

Así, el historiador radical es llevado, por la lógica de su propia incomprensión a atribuir una mentira intencionada a uno de nuestros más grandes rebeldes. Para él, la ideología de ese poderoso *ulgulan* [levantamiento] no habría sido nada más que un puro invento. Pero Ray no está solo en su lectura equivocada de la conciencia insurgente. Baskay le hace eco, casi palabra por palabra, al describir la visión del líder Santal sobre el apoyo divino al *hool* como mera propaganda dirigida "a inspirar a los Santals a alzarse en rebelión"[47]. Formulaciones como éstas se duplican en otros textos del mismo género, que solucionan el acertijo del pensamiento religioso entre los Santals, ignorándolo por completo. Un lector que se base en los ensayos alguna vez influyentes de Natarajan y Rasul como su única fuente de información sobre la insurrección de 1855, apenas sospechará religiosidad alguna en aquel gran acontecimiento. Allí se lo representa *exclusivamente* en sus aspectos seculares. Claro que esta actitud no se restringe a los autores mencionados en este ensayo. La misma mezcla de miopía y rechazo directo a mirar lo que surge de la evidencia, caracteriza a la mayor parte de la literatura existente sobre el tema

* N.E. Líder de un movimiento milenarista militante de la gente "tribal" de Munda, en Bengala

46 Ray, *Bharater Baiplabik Samgramer Itihas*, Tomo I (Calcuta, 1970), p. 95. Énfasis adicional.

47 Dhirendranath Baskay *Saontal Ganasamgramer Itihas* (Calcuta, 1976), p. 66.

XIV

¿Por qué el discurso terciario, hasta en su variedad radical, es tan reticente a comprender el elemento religioso de la conciencia rebelde? Porque sigue atrapado en el paradigma que inspiró al discurso colonialista, ideológicamente contrario, de los tipos primario y secundario. En todos los casos, esto es consecuencia del rechazo a reconocer en el insurgente al sujeto de su propia historia. Toda vez que una rebelión campesina ha sido asimilada a la trayectoria del *Raj*, de la Nación o del Pueblo, se vuelve fácil abdicar de la responsabilidad que tiene el historiador de explorar y describir la conciencia específica de cada rebelión y contentarse con atribuirle una conciencia trascendental. En términos operativos, esto equivale a negar a la masa de rebeldes una voluntad propia, representándolos como simples instrumentos de otra voluntad. Es así que la historiografía colonialista ve a la insurgencia como la articulación de una espontaneidad pura que enfrenta la voluntad del Estado encarnada en el *Raj*. Si acaso se atribuye alguna conciencia a los rebeldes, sólo se la acredita a un puñado de sus líderes, o con más frecuencia, a algunos individuos o pequeños grupos de la nobleza menor. Nuevamente, en la historiografía burguesa-nacionalista, lo que se lee en todos los movimientos campesinos es una conciencia de élite en calidad de fuerza motriz. Esto ha llevado a cosas tan grotescas como la caracterización de la Rebelión del Añil de 1860 como "el primer movimiento de masas no-violento"[48] y, en general, a la lectura de todas las luchas populares en la India rural durante los primeros ciento veinticinco años de dominio británico, como precursoras espirituales del [Partido del] Congreso Nacional Indio

De manera similar, la especificidad de la conciencia rebelde ha sido eludida también por la historiografía radical. Esto se debe a que está cercada por un concepto de las sublevaciones campesinas como si fueran una serie de acontecimientos ordenados en línea directa de descendencia –una herencia, como se la llama a menudo–, donde todos los elementos poseen la misma genealogía y se replican entre sí por su compromiso con los ideales más elevados de libertad, igualdad y fraternidad. En esta visión ahistórica de la historia de la insurgencia, todos los momentos de la conciencia se asimilan al momento último y más elevado de la serie, en verdad, a una Conciencia Ideal. Una historiografía dedicada a

48 Jogesh Chandra Bagal (ed.), *Peasant revolution in Bengal* (Calcutta, 1953), p. 5

perseguir tal Conciencia (incluso cuando lo hace, lamentablemente, en nombre del marxismo), se halla mal preparada para manejar las contradicciones que en realidad son la materia de que está hecha la historia. Dado que se supone que este ideal es de carácter enteramente secular, los que creen en él tienen que apartar la mirada cuando se ven confrontados con evidencias de religiosidad, como si esta última no existiera, o bien tienen que explicarla como un fraude inteligente y bien intencionado, perpetrado por unos cuantos líderes iluminados sobre sus seguidores imbéciles, todo lo cual, por supuesto, se hace en aras de "los intereses del pueblo". A partir de ahí, el material rico en mitos, ritos, rumores, esperanzas en una Edad Dorada y temores de un Fin del Mundo inminente, que nos habla de la auto-enajenacion del rebelde, se desgasta a través de este discurso abstracto y estéril. Poco puede hacer para iluminar esa combinación de sectarismo y militancia, que es un rasgo tan importante de nuestra historia rural. Queda fuera de su comprensión la ambigüedad de fenómenos tales como los acaecidos durante el movimiento Tebhaga en Dinajpur, donde aparecían campesinos musulmanes viniendo al Kisan Sabha "inscribiendo a veces un martillo o una hoz en la bandera de la Liga Musulmana", o jóvenes *maulavis* "recitando versos melodiosos del Corán" en reuniones de aldea, mientras "condenaban el sistema *jotedari* y la práctica de cobrar intereses elevados"[49]. La rápida transformación de la lucha de clases en conflictos comunales* y viceversa, provoca en este discurso alguna apología bien urdida, cuando no un simple gesto de desconcierto, pero ninguna explicación genuina.

Sin embargo, esta historiografía no fracasa únicamente en su comprensión del elemento religioso en la conciencia rebelde. La especificidad de una insurrección rural se expresa también en términos de muchas otras contradicciones, que son igualmente omitidas. Cegado por la luminosidad de una conciencia perfecta e inmaculada, el historiador no ve otra cosa que solidaridad en la conducta rebelde, por ejemplo, y no consigue ver su Otro, es decir, la traición. Inflexible en su compromiso con un concepto de insurgencia como movimiento generalizado, subestima el poder de los obstáculos interpuestos por el localismo y la territorialidad. Convencido de que en una sublevación rural la movilización fluye exclusivamente de una autoridad global de élite, tiende a descartar la actuación de muchas otras autoridades que forman parte de las relaciones primordiales de una comunidad rural. Preso de abstracciones vacías, el discurso terciario, incluso el de tipo radical, sólo se ha distanciado hasta el momento de la prosa de contra-insurgencia mediante declaraciones emocionales. Todavía tiene que atravesar un camino muy largo antes de poder comprobar que el insurgente puede apoyarse en su propia actuación para recuperar su lugar en la historia.

49 Sunil Sen, *Agrarian struggle in Bengal, 1946-47*, (Nueva Delhi, 1972), p. 49

* N. de T. Se refiere a conflictos faccionales entre "comunidades" religiosas, étnicas, etc. (más notablemente entre hindúes y musulmanes).

Abreviaturas

BC. Board's Collections, India Office Records (Londres)
JC: Fort William Judicial Consultations en BC
JP: Judicial Proceedings West Bengal State Archives (Calcuta)
MDS: *Maharaja Deby Sinha* (Nashipur Raj Estate, 1914)

APÉNDICE

Fragmento 1

Yo vine a saquear...Sidoo y Kaloo [Kanhu] se declararon Rajas & [dijeron que] ellos iban a saquear todo el país y a tomar posesión de él, también dijeron, nadie nos puede impedir porque es la orden de Takoor. Por este motivo todos hemos venido con ellos.

Fuente: JP 19 de julio 1855: Declaración de Balai Majhi (14 de julio de 1855)

Fragmento 2

El Thacoor ha bajado a la casa de Seedoo Manjee, Kanoo Manjee, Bhyrub y Chand, en Bhugnudihee en Pergunnah Kunjeala. El Thakoor en persona está conversando con ellos, él ha bajado del Cielo, él está conversando con Kanoo y Seedoo, los Sahibs y los Soldados blancos van a pelear. Kanoo y Seedoo Manjee no están peleando. El Thacoor mismo va a pelear. Entonces Uds. Sahibs y Soldados pelean contra el Thacoor mismo. Madre Ganges va venir en [ayuda del] Thacoor. Va a llover fuego del cielo. Si están satisfechos con el Thacoor, entonces tienen que ir al otro lado del Ganges. El Thacoor ha ordenado a los Sonthals que hay que pagar 1 anna de renta para un arado de buey. Para un arado de búfalo 2 annas. El reino de la Verdad ha comenzado. Se administrará Justicia verdadera. Al que no hable la verdad no le será permitido quedarse en la Tierra. Los Mahajuns han cometido un pecado grande. Los Sahibs y el amlah han hecho todo mal, en esto los Sahibs han pecado mucho.

Los que cuentan cosas al Magistrado y los que investigan casos para él toman 70 u 80 rupias con gran opresión, en esto los Sahibs han pecado. Por este motivo el Thacoor me ha ordenado diciendo que el país no es de los Sahibs...

P.S. Si Uds. Sahibs están de acuerdo, entonces tienen que quedarse al otro lado del Ganges, y si no están de acuerdo no pueden quedarse de aquel lado del río, va a llover fuego y todos los Sahibs serán muertos por la mano de Dios en persona y si Sahibs pelean con mosquetes el Sonthal no será golpeado por las balas y el Thacoor va a dar sus Elefantes y caballos por voluntad propia a los Sonthals... si pelean con los Sonthals dos días serán como un día y dos noches como una noche. Ésta es la orden del Thacoor.

Fuente: JP, 4 de octubre de 1855: "El Perwannah del Thacoor" (fechado 10 Saon 1262)

Fragmento 3
Entonces los Manjees & Purgunnaits se reunieron en mi Terraza & conversábamos durante 2 meses, "que Pontet & Mohech Dut no escuchan nuestras quejas & nadie se comporta como nuestro Padre & Madre" luego un Dios descendió del cielo en forma de una rueda de carretón & me dijo "Mata a Pontet & el Darogah & los mahajuns & entonces vas a tener justicia & un Padre & Madre"; entonces el Thacoor volvió a los cielos; después de esto 2 hombres como Bengalies vinieron a mi terraza; cada uno tenía seis dedos medio pedazo de papel cayó en mi cabeza antes de que viniera el Thacoor & la otra mitad cayó después. Yo no podía leer pero Chand & Seheree & un Dhome lo leyeron y dijeron "El Thacoor te ha escrito para pelear contra los Mahajens & entonces vas a tener justicia"...
Fuente: JP, 8 de noviembre de 1855: "Examen de Seedoo Sonthal, último Thacoor".

Fragmento 4
En Bysack el Dios descendió en mi casa, yo mandé una perwannah al Sahib Burra en Calcuta... escribí que el Thacoor había venido a mi casa & estaba conversando conmigo & había avisado a todos los Sonthals que iban a estar bajo mi cargo & yo tenía que pagar todas las rentas al Gobierno & no tenía que oprimir a nadie & los zamindars & Mahajans estaban cometiendo gran opresión sacando 20 *pice* por una & yo iba a colocarlos a distancia de los sonthals & si no se iban, a pelear con ellos.

*

Ishwar era un hombre blanco con sólo un *dootee & chudder* se sentó en el suelo como un Sahib escribió en este pedazo de papel. Me dio 4 papeles pero después presentó 16 más. El thacoor tenía 5 dedos en cada mano. No lo veía en el día. Sólo lo veía de noche. Entonces los sonthals se reunieron en mi casa para ver al thacoor.

*

[En Maheshpur] la tropa vino & tuvimos una pelea... después, viendo que los hombres de nuestro lado estaban cayendo, ambos nos dimos la vuelta dos veces sobre ellos & una vez los echamos, entonces hice poojah [acto de adoración] & luego vinieron muy muchas balas & Seedoo & yo, ambos estábamos heridos. El thacoor había dicho "va salir agua de los mosquetes" pero mi tropa cometió algún crimen, por eso las predicción[es] del thacoor no se cumplieron, unos 80 sonthals fueron muertos.

*

Todos los papeles en blanco cayeron del cielo & el libro donde todas las páginas están en blanco también cayó del cielo.
Fuente: JP, 20 de diciembre 1855 "Examen de Kanoo Sonthal".

Rebelión Campesina y Nacionalismo Indio: el Movimiento Campesino en Awadh, 1919-22*

Gyan Pandey

En enero de 1921 los campesinos de Awadh irrumpieron en la escena nacional en la India. Enormes manifestaciones campesinas en los bazares de Fursatganj y Munshiganj en el distrito de Rae Bareli culminaron en ataques armados de la policía el 6 y 7 de enero. En otros lugares de los distritos de Rae Bareli, Faizabad y Sultanpur, la violencia campesina estalló aproximadamente en ese mismo momento, con saqueo de bazares (como en Fursatganj), ataques a los terratenientes y batallas con la policía. A decir verdad, durante algunas semanas los terratenientes tuvieron demasiado miedo como para presentarse en el perímetro de sus fincas. "Ustedes han presenciado en tres distritos del sur de Oudh [Awadh] los inicios de algo parecido a una revolución", observó Harcourt Butler, Gobernador de UP (Provincias Unidas de Agra y Awadh, el Uttar Pradesh actual) en marzo de 1921[1]. Los actos de los campesinos recibieron también una amplia publicidad en la prensa nacionalista, sobre todo después de que Jawaharlal Nehru fuera involucrado en los acontecimientos del 7 de enero en Munshiganj.

Prácticamente por primera vez desde 1857, el campesinado de Awadh se había impuesto a la atención de las élites de la India colonial. El debate creció rápidamente. Los líderes de la principal agrupación política nacionalista, el [Partido del] Congreso, que habían tomado parte en algunas de las reuniones y manifestaciones campesinas en los meses anteriores, se disponían ahora a defender a los campesinos en los tribunales y a impedir mayor violencia. Los funcionarios coloniales se apresuraron en deliberar sobre una legislación preventiva. "Es obvio desde hace mucho tiempo", dijo uno de ellos, "que la Ley de Arrendamientos

* Traducción de Raquel Gutiérrez y Alison Spedding, corregida por Silvia Rivera, del artículo "Peasant Revolt and Indian Nationalism. The Peasant Movement in Awadh, 1919-22". En *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Ranajit Guha, ed. Delhi: Oxford University Press, 1996 [1982].

1 Colección Harcourt Butler, Mss. Eur. F.116 (Biblioteca de la India Office, Londres), tomo 80; Nota de la entrevista de Butler con *taluqdars* [v. infra], 6 de marzo de 1921.

de Oudh necesita enmiendas"[2]. Los Liberales, nacionalistas moderados que se iban alejando del [Partido del] Congreso a medida que éste asumía posiciones más militantes, compartían sin embargo tanto la posición gubernamental como la de este partido. Junto a los Congresistas del lugar, algunos liberales habían apoyado las demandas y los esfuerzos iniciales de organización de los colonos. Después de enero de 1921, fueron los primeros en exigir una legislación para mejorar sus condiciones de vida.

Las causas subyacentes de la protesta campesina que dieron lugar a estas reacciones, residían en una configuración de relaciones agrarias que había evolucionado durante un largo período. En 1856, Awadh fue incorporado al gobierno británico directo, según se dijo, para salvar a la provincia de los efectos del mal gobierno y la anarquía. Desde ese punto de vista, el motín y la rebelión civil de 1857-59 –que fue escenario de algunas de las luchas más feroces y de las represalias más severas del siglo–, constituyó un episodio desafortunado. A partir de entonces, los beneficios de la Pax Británica fluyeron sin obstáculo hacia algunos grupos. Entre sus principales beneficiarios se contaban cerca a doscientos ochenta *taluqdars** que, debido a su papel en la reciente sublevación, eran ahora considerados "líderes naturales" del pueblo. En su mayoría, los *taluqdars* eran *rajas* [aristócratas] locales, cabezas de linaje, funcionarios y recaudadores de impuestos**, que se habían asegurado una posición independiente en el territorio antes de que éste fuera anexado por los británicos, y la compartían con un puñado de "meritorios jefes" (N.T. leales a la causa británica) que se hicieron acreedores a las fincas decomisadas a los rebeldes más notorios. A esta multitud abigarrada los nuevos gobernantes le confirieron formalmente muchos de los derechos de la *gentry* terrateniente de Gran Bretaña. Ellos se asentaron sobre tres quintas partes del área cultivada de Awadh a cambio del pago regular de rentas y el apoyo en la mantención del orden en el campo. La política británica se dirigía ahora a garantizar a los *taluqdars* la riqueza, rango y seguridad necesarios como para cumplir este papel. La amplitud del compromiso británico con los *taluqdars* se muestra en lo que en los años 1890 escribiera Harcourt Butler: para fines políticos "los Taluqdars son Oudh"[3]. Conforme a la Ley de Propiedades Endeudadas

2 Archivos del Estado de Uttar Pradesh, Lucknow (en adelante: AEUP), *Departamento de Administración General* (en adelante: DAG), Expediente 5 X/1921, KW: Comisario, División de Lucknow al Secretario Jefe, Up, 14 de enero de 1921

* N. E. Tenedor de derechos sobre una *taluqa*, o sub-división regional que comprendía varias *mahals* (unidades tributarias) en Awadh.

**N. de T. En el original *tax-farmers*; es decir, individuos no empleados directamente por el gobierno, pero que obtenían contratos privados para la recaudación de impuestos en nombre del Estado, permitiéndoseles cobrar las sumas que quisieran siempre que cumplieran con el contrato. [N E.] Una institución parecida (la licitación de diezmos, fue el refugio de una clase terrateniente en decadencia en los andes bolivianos de la era replublicana.

3 T. R. Metcalf, *Land, landlords and the British Raj: Northern India in the Nineteenth Century* (Delhi 1979) p 198, véase también Metcalf en R. E. Frykenberg (comp), *Land control and social structure in Indian history* (Madison 1969), p.147

(*Encumbered Estates Act*) de 1870 y otras medidas ulteriores, los administradores coloniales aceptaron incluso garantizar las propiedades *taluqdar* insolventes, asumiendo su administración hasta por veinte años, aunque esto fuera en contra de todos sus principios de economía política.

Se hicieron algunos esfuerzos para garantizar los derechos intermediarios de otros grupos tradicionalmente privilegiados: propietarios aldeanos, comunidades que controlaban varias parcelas de tierra con título pro-indiviso y colonos privilegiados de diversa categoría. Esto era en parte necesario debido a la prolongada resistencia de muchos de estos propietarios de rango menor, como los Rajputs Barwar de Amsin Pargana y los sub-propietarios del feudo del Raja de Pirpur (ambos en el distrito de Faizabad)[4]. Legalmente y en términos de poder concreto, estos grupos intermediarios retenían algo de su anterior posición en el *taluqdari*, así como también en las áreas no-*taluqdari* de Awadh[5]. Sin embargo, la Pax Británica y los sub-asentamientos de los años 1860 tendían a ir en contra de los intereses de estas clases inferiores.

Por lo general, quedó estipulado que los sub-propietarios pagaran el arriendo al Gobierno, más un 10 a 50% adicional. Así, eran ellos los que cargaban con todo el peso de los incrementos en las rentas, mientras los *taluqdars* eludían cualquier nueva obligación. En los años que siguieron al término de la primera ronda de composiciones y sub-composiciones, los sub-propietarios menores perdieron cada vez más de sus restantes derechos frente a los *taluqdars* y, hasta cierto punto, frente a prestamistas y otros extraños. Muchos grupos de colonos, alguna vez privilegiados, también sufrieron pérdidas en el proceso general de elevación de rentas. El Gobierno contribuyó directamente a estos acontecimientos. En las fincas bajo administración gubernamental de Mehdona, Kapradih y Sehipur en el distrito de Faizabad, por ejemplo, se realizaron varios arrestos de sub-propietarios por no haber pagado las rentas completas; y

> donde los colonos pagaban tasas reducidas sólo por los favores del *taluqdar*, sin derecho legal alguno basado en un título de propiedad anterior, el Gobierno se esforzó enérgicamente para elevar los arriendos hasta el nivel de los que pagaban los agricultores comunes[6]

Así, entre los colonos, los Brahmanes y Thakurs sufrieron una reducción progresiva tanto en términos de los niveles de renta favorables, como en el área de tierra que les era arrendada. Sin embargo, la presión sobre ellos fue leve en comparación con la ejercida sobre los Kurmis y Muraos, castas agrícolas con fama

4 Ibid pp 131-3

5 P.J. Musgrave "Landlords and lords of the land: estate management and social control in UP, 1860-1920", *Modern Asian Studies* 6(3), July 1972.

6 Metcalf en Frykenberg, op.cit., p. 133-4, véase también *Collection of Papers Relating to the Condition of the Tenantry and the Working of the Present Rent Law in Oudh*, 2 tomos (Allahabad 1883).

de eficientes, que conformaban una parte considerable de los colonos, llegando cerca al millón de personas en Awadh en los años 1880. En Rae Bareli, en la década que siguió a los primeros asentamientos regulares en el distrito, los precios sólo subieron gradualmente, pero el incremento de los arriendos sufrió variaciones entre lo que se descubría como aumento "nominal" y un 30-80%, aunque en un par de casos llegó al 100%[7].

Con los asentamientos *taluqdari*, la mayor parte de los habitantes de Awadh (algo menos que 11.5 millones en 1881 y más de 12 millones en 1921), había perdido ya en todo caso la totalidad de sus derechos, que al principio no estaban registrados pero luego fueron excluidos del registro. La gran mayoría de agricultores se convirtió en colonos precarios *[tenants-at-will]* en pequeñas propiedades, o en jornaleros sin tierra. En el distrito de Lucknow a principios de los años 1880, sólo 0.5% de la población agrícola poseía más de 50 *bighas* de tierra (una *bigha* = 5/8 de *acre*). 6% poseía entre 20 y 50 *bighas*, 11.5% entre 10 a 20 *bighas*, y 39.5% menos de 5 *bighas*. Esto sucedía en tiempos en que los funcionarios, a quienes difícilmente se les podría acusar de generosidad en estos asuntos, consideraban que un agricultor necesitaba cuando menos 5 *bighas* para vivir "razonablemente". El restante 27.5% de la población agrícola de Lucknow fue clasificado como jornaleros sin tierras[8].

En varias ocasiones, la resistencia de los colonos Kurmi y otros[9] no consiguió más que desacelerar estos procesos en áreas específicas. Tampoco la legislación, dirigida a proporcionar una seguridad módica a los desprotegidos colonos y algo de control sobre el nivel de aumento de los arriendos, fue capaz de detener significativamente el deterioro general. Los terratenientes tenían demasiados ases en la manga, la mayoría de ellos regalo del propio Raj Británico, como para verse afectados seriamente por estas amenazas de papel. Ellos recaudaban arriendos más altos que lo permitido, instituyeron un sistema de impuestos no-oficiales donde el arrendatario pagaba una elevada prima o *nazrana* para ingresar o reingresar a una parcela, y con frecuencia ignoraban la ley por completo[10]. En la década de 1870, C.W. McMinn señaló que el poder *taluqdar* era todavía grande e incluso, en algunos aspectos, "más absoluto" que antes, aunque ahora (estando constreñido a canales más estrechos) utilizaba "recursos más mezquinos"[11]. Los *taluqdars* concentraban ahora sus esfuerzos en exprimir sus propiedades para extraer ingresos, sin preocuparse por mejorar sus terrenos o por proteger a los colonos y dependientes antiguos. Los campesinos de

7 Ibid., tomo 1, p.135

8 Ibid. tomo 2, p.400

9 F. W. Porter, *Final settlement report of the Allahabad District*, (Allahabad 1878), pp.47-8; S. Gopal *Jawaharlal Nehru: a biography*, tomo 1 (Londres 1975), p.46.

10 Véase G. Pandey, *The ascendancy of the Congress in Uttar Pradesh 1926-1934, a study in imperfect mobilization*, (Delhi 1978) p.21

11 Citado en Metcalf, *Land, landlords and the Raj* p.175.

Pratapgarh describieron en su propia jerga esta situación conversando con el Sub Comisario del distrito en 1920. Refiriéndose a la *murda faroshi kanun* (literalmente, la "ley de venta del cadáver"), es decir, la ley que permitía el aumento inmediato del arriendo o, caso contrario, la venta del terreno al deceso del arrendatario, ellos decían que había surgido un nuevo tipo de Mahabrahman (el más bajo de los Brahmanes por el hecho de que vive exclusivamente de dones funerarios). El único objetivo de este personaje era rezar para que hubiera epidemias –de la misma manera que el negociante de granos reza para que haya hambrunas–, de tal modo que pudiera recoger una rica cosecha de honorarios de *murda faroshi*. Este Mahabrahman era el terrateniente. "Antes que las cenizas se enfríen en la pira, hay que satisfacer al Mahabrahman"[12].

Como para aumentar las desgracias de las clases bajas, la presión demográfica sobre la tierra y el costo de la vida aumentaron continuamente a partir de fines del siglo XIX. En estas condiciones, un amplio sector del campesinado de Awadh, formado tanto por pequeños propietarios como por colonos, se hundió en el endeudamiento. Con el paso del tiempo, estaban cada vez más a merced de sus cultivos mercantiles, sobre todo el arroz y el trigo, para pagar intereses y otras deudas, y se incrementó el área cultivada dedicada a ellos. La mayor parte de la población rural dependía para su propio consumo de granos inferiores como el maíz, cebada, *jowar* y *bajra*. Como consecuencia de la creciente demanda de estos granos inferiores y de la reducción de las áreas dedicadas a su cultivo, sus precios aumentaron aún más rápidamente que los del trigo y el arroz durante las primeras décadas del siglo XX[13]. Éste es un índice un tanto paradójico de la dislocación social subyacente a la sublevación del campesinado de Awadh después de la Primera Guerra Mundial.

Enero de 1921 fue el punto culminante de un movimiento que había avanzado con muchísima rapidez a partir de su inicio aproximadamente a fines de 1919. En Pratapgarh se habían organizado localmente Kisan Sabhas, o asociaciones campesinas, a partir de los primeros meses de 1920. A mediados de ese mismo año encontraron un notable líder y coordinador en Baba Ramchandra, un hombre de Maharashtra de antecedentes inciertos que había sido peón enganchado en Fiji y luego *sadhu* (limosnero religioso) que anduvo propagando las Escrituras hindúes en Jaunpur, Sultanpur y Pratapgarh, antes de dedicarse a la tarea de organizar Kisan Sabhas. Encabezados por Ramchandra, los miembros de la Kisan Sabha de Pratapgarh buscaron el apoyo de los nacionalistas urbanos. Fue entonces que Jawaharlal Nehru "descubrió" al campesinado indio y encontró el campo "encendido de entusiasmo y lleno de una rara excitación"[14]; y fue entonces cuando

12 AEUP, Departamento UP Renta (A), Expediente 753 de 1920 'Report on agrarian disturbances in Pratapgarh' por V. N. Mehta, Sub Comisario, Pratapgarh (en adelante, Informe Mehta), p.4

13 M. H. Siddiqi, *Agrarian unrest in North India, the United Provinces, 1918-22*, (Nueva Delhi 1978) cap.2.

14 J. Nehru, *An autobiography* (Londres 1936, reimpresión 1947) pp. 57, 51

los trabajadores Kisan Sabha del [Partido del] Congreso, que se habían esforzado por extender sus lazos en las aldeas de UP desde 1918, empezaron a trabajar en asociación con los organizadores de estas Sabhas locales independientes, sobre todo en Awadh.

Con anterior dad a la participación de los nacionalistas urbanos, el movimiento Kisan Sabha de Awadh ya había logrado una fuerza considerable. Sólo en el distrito de Pratapgarh se informó que estaban en funcionamiento 585 *panchayats* (comités de arbitraje aldeano establecidos por los campesinos). Durante el mes o dos en que Rure –la aldea donde se formó la primera Kisan Sabha en Pratapgarh– fue centro del movimiento, se decía que 100.000 campesinos se habían registrado en la organización. Estos tempranos esfuerzos organizativos habían recibido un indirecto estímulo por la actitud comprensiva del Sub Comisario de Pratapgarh, V. N. Mehta, quien pidió a Ramchandra y otros líderes que le remitieran las quejas campesinas a fin de examinarlas, e instruyó investigaciones referidas a los alegatos más tangibles[15]. Ahora, con el creciente apoyo nacionalista urbano, el movimiento avanzaba todavía más rápidamente hasta englobar extensas regiones de los distritos de Pratapgarh, Rae Bareli, Sultanpur y Faizabad, y establecía importantes posiciones en otros lugares.' Su fuerza puede juzgarse por el número de campesinos que según se decía, participaron en manifestaciones de muy diverso tipo: 40 a 50.000 para exigir la liberación de Ramchandra de la cárcel de Pratapgarh en septiembre de 1920, 80 a 100.000 para el primer Congreso Kisan Sabha de Awadh realizado en Ayodhya (distrito de Faizabad) en diciembre de 1920[16]. Este tipo de cálculos sobre el número de participantes en estas reuniones masivas son por supuesto muy poco confiables. Pero incluso si rebajamos estas cifras a la mitad o la tercera parte, como lo hacían los funcionarios coloniales de la época, resultan indicativas del ascenso de un movimiento de proporciones masivas.

Las cosas llegaron a un punto crítico en enero de 1921, y poco tiempo después el movimiento campesino de Awadh, ya desprovisto del apoyo de sus aliados urbanos de antaño, fue reprimido en un resuelto ataque por parte del Gobierno. Pese a todo, el movimiento no logró ser aplastado y pocos meses después resurgió en el norte de Awadh bajo la forma modificada de un movimiento Eka (de unidad). Consideramos que este último es una continuación de la fase anterior del movimiento, el Kisan Sabha, porque en su creación estuvieron involucrados los mismos tipos de fuerzas, y existió el mismo tipo de relación ambigua entre el [Partido del] Congreso y los rebeldes campesinos[17]. En sus etapas iniciales, las

15 Colección 2 Baba Ramchandra (Museo Nacional y Biblioteca Nehru, Nueva Delhi, en adelante MNBN) Acc. No 610: RC XI 'Autobiographical notebook' p. 13, Colección 1 Ramchandra (MNBN) Acc. No. 163: 'nota' de 8 de agosto 194(?) y carta incompleta de 1939, pp.5-6. Sobre el papel de Mehta, véase también Informe Mehta, p. 3

16 Siddiqi, op.cit. pp.146-7,

17 Como dijo el oficial específicamente delegado por el Gobierno de UP, Teniente Coronel J. C. Faunthorpe: "El movimiento Eka, que comenzó hacia fines de 1921, es una resurrección del movimiento Kisan Sabha". *United Provinces Gazette*, 13 de mayo de 1922, parte VIII (en adelante, Informe Faunthorpe), p.273

asociaciones Eka recibieron ayuda de algunos Congresistas y Khilafatistas de Malihabad, en el distrito de Lucknow. Sin embargo, rápidamente dejaron atrás estos inicios, se extendieron ampliamente y se volvieron muy militantes. El movimiento tuvo mayor fuerza en ciertos distritos del norte de Awadh, en los cuales cundía el azote de la renta en grano y las rentas disfrazadas. Las asociaciones campesinas exigían la conmutación de rentas a efectivo y se resistían a pagar un centavo más sobre los arriendos registrados. Al mismo tiempo, hacían llamados por la no-cooperación al régimen colonial. Poco tiempo después, los observadores colonialistas se quejaron del hecho de que el Código Penal Indio y el Código de Procedimiento Criminal no tuvieran "disposiciones para toda una región del agro, que está en pie de batalla contra la ley y el orden"[18]. Aún así, los líderes del [Partido del] Congreso dedicaron poca atención a los protagonistas de Eka, y en su momento, esta nueva fase del movimiento fue reprimida con el uso de considerable fuerza armada policial y militar.

Ningún otro resultado parecía haber sido posible, en vista de las posiciones adoptadas, a comienzos de 1921, por las diversas fuerzas contendientes en UP. En las páginas que siguen examinaremos estas posiciones con algún detenimiento, por lo que nos revelan acerca de las diversas interpretaciones sobre la naturaleza de la lucha política en la India colonial y sobre el papel del campesinado en dicha lucha. Los líderes nacionalistas urbanos y los funcionarios británicos nos han dejado textos más o menos detallados sobre el movimiento campesino de Awadh: perspectivas divergentes que revelan, según creemos, sus preocupaciones básicas y el alcance de su comprensión de las contradicciones y posibilidades existentes en la situación. Por supuesto, hay variaciones sutiles y otras no tan sutiles, entre el lenguaje, digamos, de Gandhi y el de Nehru, o entre la apreciación de los Liberales y la de los jóvenes Congresistas no-cooperacionistas de 1920-22. Del mismo modo, del lado del Gobierno, existe una diferencia abismal entre la respuesta de alguien como el Sub Comisionado de Pratapgarh, V. N. Mehta, y la de H. R. C. Hailey, su Comisionado y jefe inmediato en la División de Faizabad, o la de Harcourt Butler, Teniente Gobernador y posteriormente (después de 1920) Gobernador de UP: el primero llevó a cabo un extenso recorrido por su distrito, entrevistó a 1700 testigos y recopiló una gran cantidad de material, sobre cuya base elaboró en 1920 un "Informe sobre los Disturbios Agrarios en Pratapgarh", de 111 páginas; el segundo describió dicho informe como "parcializado", "unilateral", que pinta los agravios campesinos en trazos "espeluznantes"; y el tercero, sencillamente lo descartó por ser "largo y tosco"[19].

18 Recorte del *Englishman* (Calcuta), 28 de febrero de 1922 en GOI, Departamento del Interior, Rama Policiaca, Expediente 862 de 1922 (Archivo Nacional de India, Nueva Delhi).

19 Departamento de Renta UP (A) Expediente 753 de 1920 Hailey a Keane 26 de noviembre de 1920, y la 'Nota' de Butler del 17 de diciembre de 1920

Es importante tomar nota de estas variaciones para realizar una reconstrucción adecuada de la historia del período. En términos generales son discernibles dos posiciones la una oficial, otra del [Partido del] Congreso, respecto al movimiento campesino de Awadh por estos años. Se puede también distinguir la posición general de los terratenientes, pese a que en esta época éstos eran, en Awadh, simples títeres de sus amos coloniales, a tal punto que no han dejado una declaración propia de alguna significación. En cuanto a los campesinos que provocaron este debate, nadie se molestó en registrar su discurso. Se ha descubierto una pequeña colección de papeles, notas y diarios escritos por Baba Ramchandra, principalmente entre fines de la década de 1930 y la de 1940 y ésta es, en algunos sentidos, muy valiosa. Pero los campesinos no nos han legado testimonio alguno en el que hubieran esbozado los impulsos que les movían o justificado las acciones que realizaron entre 1919-22 ni siquiera una declaración elaborada por Ramchandra. Probablemente la visión campesina de la lucha nunca sea recuperada, y todo lo que se diga sobre ella en esta etapa será obligadamente tentativo. Aún así, parece importante intentar reconstruirla, aunque sea en forma fragmentaria, a partir de las declaraciones aisladas de campesinos que se encuentran en los documentos y de la única otra evidencia que tenemos: el mensaje que contienen sus acciones. En ausencia de ello, el registro histórico quedaría lamentablemente incompleto. Pero el ejercicio es también relevante por otro motivo.

Por mucho tiempo los historiadores de la India han debatido acerca de cómo se llevó a cabo la movilización de masas en el curso de la lucha por la liberación [illegible] en los textos más tempranos, los intérpretes nacionalistas [illegible] colonialistas se inclinaban a tratar a las "masas" (predominantemente campesinas en esta sociedad agraria) como esencialmente [illegible]. Cuando la insurrección campesina tuvo lugar y se expandió la marea de agitación anti-imperialista en las postrimerías del dominio británico en la India, los colonialistas la interpretaron como evidencia de la manipulación de "agitadores de afuera", mientras que para los nacionalistas era evidencia de la intervención de líderes populares urbanos. La historiografía colonialista (y neo-colonialista) no se ha alejado mucho de esta posición temprana, aunque la teoría de la provocación intencional de disturbios entre gente ignorante e indiferente se ha vuelto superflua con el descubrimiento de "facciones", con sus miembros siempre listos, por cientos si no por miles, o incluso decenas de miles, a levantarse tras los "líderes faccionales" en la lucha de estos últimos por el prestigio y los réditos de los cargos políticos[20]. Por otro lado, los historiadores liberal-nacionalistas y marxistas se han lanzado a hacer nuevas y significativas afirmaciones en relación a la política de protesta masiva en la India.

20 Véase D. Hardiman 'The Indian faction: a political theory examined', *Estudios Subalternos*

En primer lugar, la investigación ha demostrado que muchas de las insurrecciones campesinas más importantes fueron en gran medida autónomas, y que la intervención de líderes "externos" fue un fenómeno marginal y muchas veces tardío. Sin embargo, pese a haberse reconocido que los campesinos ejercieron en ocasiones una iniciativa independiente, se tendió a ver sus acciones como no-políticas o, en el mejor de los casos, como "pre-políticas". Más recientemente, algunos estudiosos han admitido que en realidad estas acciones fueron (a veces) políticas, en la medida en que lanzaron un desafío a la estructura establecida de autoridad y buscaron la creación de centros alternativos de poder. Pero la anterior visión persiste y no hay duda que sigue siendo dominante en las universidades y entre muchos interesados en la historia reciente del subcontinente, hallando expresión, por ejemplo, en la ecuación corriente que se hace del movimiento del Congreso como movimiento "político" y de las luchas de obreros y campesinos como movimiento "social". Incluso allí donde el contenido político de estas luchas ha sido en alguna medida reconocido, parece haber surgido un argumento nuevo. En lo que se podría llamar la última resistencia de la historiografía nacionalista tradicional, ahora se sugiere que estas luchas sectoriales de campesinos, obreros y otras clases laboriosas y explotadas, no seguían el paso a la necesidad central de la "nación" en esa etapa de su historia: la de hacer avanzar el movimiento antimperialista[21].

No es posible desafiar a plenitud la validez de algunas de estas proposiciones mientras no se realice una investigación más a fondo de la historia moderna de la India, sobre todo en el campo de los movimientos de masas y la conciencia popular. No obstante, se sabe ya bastante sobre luchas específicas, como la de los campesinos en Awadh entre 1919-22, como para poner en duda ciertos presupuestos de larga data, referidos a lo que se ha dado en llamar la relación entre las luchas populares y el movimiento nacional indio. El objetivo que he delimitado para este ensayo es el de examinar estos presupuestos a la luz de lo que ya sabemos sobre el movimiento campesino de Awadh, a partir tanto de fuentes secundarias como primarias. Voy a analizar en principio las muy variadas respuestas contemporáneas a los acontecimientos políticos de 1919-22 en esa región, para luego considerar si los historiadores que interpretan la rebelión campesina no han adoptado con demasiada rapidez el punto de vista de los participantes más ilustrados y visibles en la lucha anti-colonial en la India de los siglos XIX y XX.

21 Véase Bipan Chandra, *Nationalism and Colonialism in Modern India* (Nueva Delhi 1979) para la posición de que Gandhi y el [Partido del] Congreso post Primera Guerra Mundial impulsaban [a las masas] a la actividad 'política', y para la distinción anterior entre lucha 'política' y 'social', pp. 127, 165, 183 y passim. Hay un cierto eco de esta distinción 'político-social' también en Sumit Sarkar, *The Swadeshi movement in Bengal, 1903-1908* (Nueva Delhi 1973), p.515, y ella se expresa con frecuencia en seminarios académicos en la India y otras partes. La posición de que una lucha campesina era extemporánea, o divisionista, se expresa con más claridad en Siddiqi, op.cit., pp.217, 219. También se refleja en Bipan Chandra, op.cit. p.347

La respuesta del [Partido del] Congreso

En febrero de 1921, cuando visitó Uttar Pradesh, Gandhi emitió las siguientes *Instrucciones* para los campesinos de la provincia:

El éxito del *swaraj* y la solución de nuestras reivindicaciones no será posible a menos que las siguientes reglas sean estrictamente observadas.

1. No podemos lastimar a nadie. No podemos usar nuestros palos en contra de nadie. No podemos usar un lenguaje abusivo ni imponer cualquier otra presión indebida.
2. No podemos saquear tiendas.
3. Debemos influir sobre nuestros oponentes a través de la gentileza, no a través de la fuerza física ni cortando su suministro de agua ni los servicios del barbero y el lavandero.
4. No podemos retener los impuestos del Gobierno ni los arriendos del terrateniente.
5. Si hubieran algunas quejas contra los *zemindars* deberán ser comunicadas al *pandit* Motilal Nehru y deberán seguirse sus consejos.
6. Se deberá tener en mente que queremos convertir a los *zemindars* en amigos.
7. Actualmente no estamos ejerciendo la desobediencia civil; entonces, debemos cumplir con todas las órdenes del Gobierno
8. No podemos detener trenes ni entrar en ellos a la fuerza y sin pagar pasajes.
9. En caso de que sea arrestado cualquiera de nuestros líderes, no podemos impedir su arresto ni provocar disturbio alguno. No vamos a perder nuestra causa porque el Gobierno arreste a nuestros líderes; pero ciertamente vamos a perderla si nos enloquecemos y cometemos hechos de violencia.
10. Debemos abolir las bebidas intoxicantes, drogas y otros malos hábitos.
11. Debemos tratar a todas las mujeres como madres y hermanas; respetarlas y protegerlas
12. Debemos promover la unidad entre hindúes y musulmanes.
13. De igual modo entre hindúes no debemos considerar a nadie como inferior o intocable. Deberá existir un espíritu de igualdad y fraternidad entre todos. Debemos mirar a todos los habitantes de la India como hermanos y hermanas.
14. No podemos permitir los juegos de azar.
15. No podemos robar.
16. No podemos decir mentiras bajo ninguna circunstancia. Debemos ser honestos en todos nuestros tratos.

17. Debemos introducir la rueca de hilar en todos los hogares y todas las personas –hombres y mujeres– deben dedicar su tiempo libre a hilar. Se debe enseñar y estimular a los muchachos y muchachas a hilar al menos cuatro horas diarias
18. Debemos evitar el uso de toda tela extranjera y usar la tela que los tejedores hacen con el hilo hilado por nosotros mismos.
19. No debemos recurrir a los tribunales, pero sí debemos arreglar toda disputa mediante el arbitraje particular.

Lo que más debemos recordar es que debemos controlar la rabia, nunca ser violentos e incluso aguantar la violencia que nos infligen[22].

Estas *Instrucciones*, dirigidas especialmente a los campesinos de Awadh, que hace tan poco habían sido responsables por actos de violencia, pueden interpretarse como el pronunciamiento final del [Partido del] Congreso sobre el movimiento campesino en dicha región. Con seguridad, las *Instrucciones* fueron emitidas después de un intensa meditación y búsqueda interior por parte de Gandhi, y de un prolongado período de prueba y error *[trial-and-error]* por parte de los líderes del [Partido del] Congreso como totalidad. En las filas del Congreso y de otros partidos nacionalistas hubo quienes estuvieron a favor de una prolongación de la lucha campesina. Pero, en el pensamiento de los más importantes líderes provinciales y nacionales del [Partido del] Congreso, los meses de enero y febrero de 1921 señalaron un punto de conversión importante.

Los números 1-3, 9 y quizás 8, además de la oración final de las *Instrucciones*, reiteran la honda preocupación gandhiana por mantener la no-violencia en toda circunstancia. Es notable, sin embargo, que las prohibiciones que contienen no fluyen simplemente de una aversión a toda forma de violencia física; también emanan de un conocimiento exacto de las acciones que los campesinos de Awadh realizaron en los meses precedentes, a medida que se desarrollaba el movimiento Kisan Sabha

Las *Instrucciones* 1 y 2 evidentemente intentan contrarrestar el tipo de activismo campesino que había estallado en Rae Bareli a principios de enero de 1921 y unos días después en Faizabad, Sultanapur y otros lugares. Los campesinos habían asaltado y saqueado tanto a los bazares como a los almacenes de granos comunales. Habían destrozado y quemado bienes: paja del terrateniente, cultivos en los campos del terrateniente, gran cantidad de ropa, joyas, etc. La *Instrucción* 2 se relaciona con esto. Es probable que la *Instrucción 15* se refiera a lo mismo, porque la destrucción no se diferencia del robo, a los ojos de los propietarios y de sus abogados.

22 *Collected works of Mahatma Gandhi*, tomo 19, (Allahabad, 1966), pp.419-20

La *instrucción* 9 habla en contra de los repetidos intentos de los campesinos por liberar a sus líderes cuando ellos son arrestados. En más de una ocasión en el curso de las semanas previas, dichos intentos habían conducido a serios enfrentamientos con la policía, que había terminado disparando sus armas. El más famoso de estos incidentes fue el que ocurrió en el bazar de Munshiganj, a unas millas del centro del pueblo de Rae Bareli, el 7 de enero de 1921. En dicha ocasión miles de campesinos se concentraron en el pueblo desde la madrugada. El objetivo común de la multitud reunida era conseguir la liberación de un líder popular. La mayoría acudió a causa de los rumores que indicaban que Baba Ramchandra había sido arrestado y encerrado en la cárcel de Rae Bareli. Algunos comentaban que habían escuchado que Gandhi también habría sido detenido allí. Es probable que en medio de la multitud se encontraran también algunos seguidores de Baba Janki Das, un líder local del movimiento Kisan Sabha, arrestado en el distrito dos días antes, no sin antes –se decía– haber tenido la posibilidad de instruir a sus hombres para que reunan a la gente de Arkha (un centro temprano del movimiento Kisan Sabha), para acudir al poblado y liberarlo[23]. El número de asistentes pronto creció hasta unos 10 000, y se decía que el sector "más grande y determinado" de la multitud estaba en Munshiganj. La asamblea era pacífica aunque rehusaba disolverse hasta que sus líderes fueran liberados; finalmente, terminó disolviéndose cuando un terrateniente y los policías hicieron varios disparos, matando a varios asistentes e hiriendo a muchos más.

Apenas tres semanas más tarde, el 29 de enero de 1921, otro hombre que se hacía llamar Ramchandra fue arrestado cerca a la estación de ferrocarril de Goshainganj en el distrito de Faizabad. Antes de su arresto él había estado activo en la región, animando a los campesinos a rehusarse a pagar sus arrendamientos como protesta contra las condiciones imperantes, e invocando la justicia de que la tierra debe pertenecer al que la trabaja. Se decía que contaba con una multitud de seguidores debido a su prédica radical, a su vestimenta *sadhu*[*] y, no en menor grado, al nombre que había adoptado. Cuando se le arrestó se reunieron multitudes en la estación, en la creencia de un falso rumor sobre la intención de las autoridades de llevárselo en tren. Se acostaron en los rieles e impidieron que se moviera el tren; fueron dispersados nuevamente, pero sólo después de que la policía abriera fuego y arrestara a 18 participantes[24]. De hecho, ya para entonces tales confrontaciones entre el pueblo y la policía se habían vuelto bastante frecuentes. "Incluso cuando se enjuicia a agitadores menores por delitos triviales", escribió el Sub Comisario de Bara Banki en una declaración jurada presentada a la Corte de Justicia en primera instancia de Awadh, en el caso iniciado contra

23 UP DAG 50/1921, Kws: J.A. St. John Farnon al Sub Comisario, Rai Bareli, 19 de enero de 1921, y la 'Nota' de A.G. Shireff 29 enero de 1921.

* N. E. Limosnero religioso itinerante.

24 Siddiqi, op.cit., pp.168-9.

Baba Ramchandra en febrero de 1921, "aglomeraciones enormes se reúnen en el edificio de la Corte con fines de atemorizar a los testigos o rescatar al acusado"[25].

Sin duda, Gandhi deseaba impedir el rebrote de los hechos de violencia que habían estallado en esas situaciones. Pero al hacerlo atacó la propia acción que había mostrado a la administración británica, por primera vez, la fuerza organizada del campesinado y –más importante aún– que se la había mostrado a los propios campesinos. Hacia fines de agosto de 1921, las autoridades del distrito de Pratapgarh arrestaron a Baba Ramchandra bajo lo que parece ser un cargo inventado de "robo". Fueron arrestados juntos con él Thakur Jhinguri Singh, uno de los hombres responsables del establecimiento de Kisan Sabhas en el distrito incluso antes de la participación de Ramchandra, y unos treinta campesinos más. La solicitud de libertad provisional fue rechazada. Tres días más tarde, cuando los hombres arrestados fueron citados al tribunal de Pratapgarh, entre 4 a 5.000 campesinos marcharon al pueblo para verles; y a consecuencia de esto se postergó la audiencia o se realizó secretamente en la cárcel. Entonces, la multitud marchó a la cárcel y realizó una manifestación pacífica frente a ella; que solo se disolvió luego de que los funcionarios hicieran varios compromisos, cuya naturaleza no queda clara. Diez días después, una multitud más grande (estimada por varias fuentes entre 10.000 y 40-50.000 personas) se reunió en Pratapgarh, atraída por el rumor de que Gandhi habría venido a conseguir la libertad de Ramchandra. Gandhi no se hizo presente, pero los campesinos rehusaron [illegible] hasta obtener el compromiso de los funcionarios de que liberarían [illegible] y pasaron la noche a orillas del río Sai para [illegible] a la mañana siguiente [illegible] A medida que la muchedumbre [illegible] Ramchandra fue liberado, sacado de [illegible] para impedir una estampida, y luego conducido a un sitio [illegible] desde [illegible] alto de un árbol [illegible] un discurso para sus seguidores. [illegible] la multitud que también se iban [illegible] habían asegurado [illegible] nada de esto tuvo resultados [illegible] investigar las quejas de los campesinos [illegible] días después se levantaron los cargos contra Ramchandra, Jhinguri Singh y los otros acusados[26]. Fue una victoria noble que las prohibiciones de Gandhi no permitirían repetir a los campesinos de Awadh.

Es igualmente difícil situar el origen de la *instrucción 8* tan sólo en el principio de la no-violencia. En oportunidad de dos reuniones masivas de los campesinos

25 Papeles de Motilal Nehru, Grupo C (jurídicos)(MNBN) Expediente 44, 'Rey-Emperador v. Ram Chandra, Cargo bajo sección 124A IPC. Corte de Primera Instancia de Oudh', declaración presentada por C.W. Grant, Sub Comisario, Bara Banki, 10 de febrero de 1921.

26 Siddiqi, op.cit., pp.130-3. Ramchandra informa que el juicio contra él y sus camaradas fue montado por [illegible] Expediente de Ten [illegible] N°1, Ramganj. Véase su carta incompleta, sin fecha, en Colección Ramchandra Acc. No.163, Expediente de Ten a N°1, 'Papeles referentes al Movimiento Campesino en Awadh, 1921'.

el Congreso Kisan de Awadh en Ayodhya el [illegible] diciembre de 1920 y una conferencia posterior en Unchahar en Rae Bareli el 15 de enero de 1921, miles de campesinos practicaron la "no-cooperación" viajando en tren sin pagar pasaje y ofreciendo resistencia pasiva al acostarse en los rieles cuando eran expulsados hasta que los funcionarios se dieron por vencidos y les permitieron viajar gratis. Como hemos visto antes, también en enero de 1921 los campesinos practicaron *satyagraha* acostándose en las rieles en Goshainganj (Faizabad) el día del supuesto arresto de Ramchandra. Años más tarde, Jawaharlal Nehru recordaría con orgullo estos actos espontáneos de los campesinos de Awadh. El Movimiento de No-cooperación había empezado –escribió–, y

> los *kisans* se dedicaron a viajar sin pasajes en los trenes en grandes números, sobre todo cuando tenían que asistir a sus grandes reuniones de masas periódicas, que en ocasiones convocaban hasta sesenta o setenta mil personas. Era difícil obligarles a moverse y, como nunca se había visto, desafiaban abiertamente a las autoridades del ferrocarril, diciéndoles que los viejos tiempos habían llegado a su fin. No sé a instancias de quién comenzaron estos viajes en masa gratis. Nosotros no se los habíamos sugerido. De pronto nos enteramos que ellos andaban en eso[27].

No obstante, en febrero de 1921, Gandhi aconsejó, o más bien, instruyó a los *kisans* [campesinos] que debían abstenerse de tales acciones, y Nehru estuvo de acuerdo con él.

Los números 8 y 9 de las *Instrucciones* de Gandhi revelan que, según su punto de vista y el del régimen colonial, los campesinos debían asumir la responsabilidad por la preservación o la ruptura de la no-violencia [illegible] enfrentamiento con las autoridades. La *Instrucción* [illegible] fue su percepción de toda confrontación entre campesinos y terratenientes [illegible] Instrucción se refiere a la fuerza física, pero la [illegible] prohibición del boicot social. Fue precisamente esta práctica [illegible] sabhas de Awadh la que marcó su arribo a la arena política de la posguerra, y también fue a través de ella que expandieron considerablemente su influencia. Hacia fines de 1919, ciertos *taluqdars* de Pratapgarh, culpables de severas exacciones y otros actos de opresión, se hallaban confrontando tales "huelgas" por parte de los aldeanos. *Nau dhobi band kar diye gae*, es decir, la labor del barbero, el lavandero y otros trabajos serviles pero esenciales, dejaron de llevarse a cabo. Más de un año después, entre diciembre de 1920 y enero de 1921, esta forma de protesta seguía siendo muy difundida en los distritos de Pratapgarh y Sultanpur[28]. Ahora, después del estallido de la violencia en varios sitios, Gandhi buscaba restaurar la "paz" pidiendo la entrega voluntaria de esa arma tan efectiva y probada por el tiempo. A los terratenientes no se les exigiría un sacrificio equivalente.

27 Nehru, op cit., p 59

28 *Collected Works of Mahatma Gandhi*, tomo XX, p.544. Siddiqui [illegible]

En realidad, la preocupación por los intereses de los terratenientes llegaba aún más lejos. "No tenemos que dejar de pagar la contribución al Gobierno ni el arrendamiento al terrateniente" (*Instrucción* 4). Esto se mantenía en la la línea de la *Instrucción* 2, "Actualmente no estamos ejerciendo la desobediencia civil (ese "paso adelante" sería adoptado por el [Partido del] Congreso recién en noviembre de 1921, G.P.); entonces, debemos cumplir con todas las órdenes del Gobierno". Pero esto también era así a partir de un razonamiento totalmente distinto: "Se deberá tener en mente que queremos convertir a los *zemindars* en amigos" (*Instrucción* 6). "Debemos influir sobre nuestros oponentes a través de la gentileza" (*Instrucción* 3). "Si hubieran algunas quejas contra los *zemindars* deberán ser comunicadas al Pandit Motilal Nehru y deberán seguirse sus consejos" (*Instrucción* 5).

El uso de la primera persona del plural en las *Instrucciones* de Gandhi fue un toque delicado, típicamente suyo. Pero la delicadeza de la *Instrucción* 5 –"Si hubieran algunas quejas"–, es de otro orden. Las sufridas masas campesinas de Awadh irrumpieron con furia en 1920-21, en una situación de extrema penuria. Ya nos hemos referido a la posición casi inexpugnable que la administración británica garantizaba a los *taluqdars*, y también a la posición extremadamente insegura, en términos legales, en que quedó colocada la enorme mayoría de colonos en Awadh; lo que quizás era visto como parte de dichas garantías. Hemos señalado también la tendencia casi general a la depauperación del campesinado bajo el peso de una economía estancada, en combinación con el crecimiento demográfico, el alza de precios y la demandas crecientes de arrendamientos, intereses y otras prestaciones. A partir de la Primera Guerra Mundial les fueron impuestas nuevas y aplastantes cargas: precios en ascenso vertiginoso, cosechas inseguras, empréstitos de guerra, reclutamiento y desmovilización súbitas y, finalmente, una desastrosa temporada de epidemias. Además de todo esto, los terratenientes ejercieron una renovada presión para aumentar los arrendamientos, se produjo un gran incremento del *nazrana* y otras contribuciones, respaldados por la fuerza de los desalojos legales e ilegales llamados *bedakhli**. Los campesinos de Awadh protestaron amargamente contra el *nazrana* y el *bedakhli* en 1920-21. Los funcionarios admitieron la legitimidad de su protesta, y por lo tanto se apresuraron a enmendar la Ley de Rentas. "No cabe duda," escribió el Comisario de la División de Lucknow, adquiriendo una nueva conciencia de su entorno en enero de 1921,

> que en las propiedades peor administradas de los *taluqdars* en este distrito (Rae Bareli, G.P.) y otros, los terratenientes han tratado a los colonos con tanta falta de consideración y en algunos casos, con tal nivel de opresión, que uno está obligado a simpatizar con estos últimos[29]

* N.E. Evicción o desalojo de la tierra que se posee como arrendatario o subarrendatario.

29 UP DAG 50/1921 Kws. Comisario de Lucknow a Secretario Jefe, UP, 14 de enero de 1921

No es que Gandhi estuviera menos enterado que este funcionario sobre el grado de sufrimiento de los campesinos. Entre los líderes más prominentes del movimiento nacional, él fue el primero que hizo votos para identificarse con los más pobres del país (en lenguaje, en vestimenta, en la comida que comía) y trabajar en su mejoramiento, precisamente en virtud de su conciencia de la miseria. Pero en Awadh a principios de la década de 1920, Gandhi buscaba morigerar el significado del conflicto de intereses entre terratenientes y campesinos, tanto por razones tácticas como, al parecer, debido a sus preocupaciones en torno a la no-violencia. "Si hubieran algunas quejas"; en otras palabras, si hubiera ejemplos de actos de opresión, castigos o crueldades que un campesino no pudiera ya tolerar de ninguna manera, no debía protestar, organizar un boicot social al opresor, ni realizar *satyagraha* sentándose y ayunando delante de su casa, sino que debía referir el asunto al Pandit Motilal Nehru, y seguir sus consejos. De otra manera, fuera de la esfera de estos agravios extremos, absolutamente insoportables. Deben aguantar un poco si el *zemindar* los atormenta. No queremos pelear con los *zemindars*. Los *zemindars* también son esclavos y no queremos hacerles problemas[30].

Meses más tarde, Jawaharlal Nehru, que encabezaba la Conferencia Política del Distrito de Rae Bareli, secundó a Gandhi. La conferencia hizo un llamamiento a colonos y *zemindars* a vivir en armonía y, "aunque la flamante Ley de Rentas (Ley de Enmienda a la Ley de Rentas de Awadh que había sido aprobada rápidamente por la legislatura provincial, G P) había empeorado sus posiciones, los colonos debían aún aguantar pacientemente sus penurias, pagar sus arriendos y tomar en cuenta el bienestar del país". Con anterioridad, el Partido del Congreso había enviado mensajes en términos todavía más [illegible] pedía a los campesinos de la División de Faizabad que se abstuvieran de [illegible] reuniones así como disturbios" y que dejaran en manos de Gandhi la conquista del Swaraj[31].

Debe recalcarse que la principal preocupación de Gandhi y otros líderes del Congreso no era aquí la de urgir a los campesinos a abjurar de la violencia y continuar su lucha por medios no-violentos. Antes bien, ellos les urgían a un abandono total de la lucha en favor de la "unidad", en torno a lo que tanto ellos como los comentaristas posteriores llamaran "la lucha principal" contra los británicos.

La idea de un frente unido con los terratenientes de Awadh en la campaña antimperialista merece un momento de atención, ya que resulta bastante obvia la dependencia de los terratenientes respecto a los británicos (la "esclavitud"

30 Gandhi a un público campesino en Faizabad el 10 de febrero de 1921, citado en Siddiqi, op. cit., p. 180.
31 Gopal, op. cit., pp. 64-65. Véase también Siddiqi, op. cit., p. 179 para expresiones [illegible] de desaprobación de Jawaharlal a las acciones de los campesinos.

de la que hablaba Gandhi). Muy pocos *taluqdars* desempeñaban una función útil para la economía rural, según recordó posteriormente el hombre que fue Comisario de Asentamientos de Rae Bareli en los años 1890: la mayoría eran meros colectores de contribuciones[32]. Los británicos se apoyaban en estos recaudadores. Ellos eran "un cuerpo muy sólido", "de ninguna manera una cantidad insignificante" y "los únicos amigos que tenemos", observó el Teniente Gobernador de UP en 1920. Y una vez más –según señalara en un memorándum escrito para justificar la petición de que se reservaran cinco curules a los *taluqdars* en el nuevo consejo legislativo a ser establecido en la provincia bajo las reformas de 1919–, ellos viven de sus propiedades. Son notables en todas las buenas obras. Toman las riendas de todos los movimientos para el progreso de la provincia y pagan cuotas generosas"[33].

Vale la pena destacar la mutualidad de intereses que encontramos aquí, porque los *taluqdars* dependían severamente de los británicos. A lo largo y ancho de toda la región donde se extendieron las Kisan Sabhas en 1920-21, la autoridad *taluqdar* se desplomó de golpe: pocos pudieron hacer "algo más que encerrarse en sus casas o partir al pueblo más cercano a quejarse de la negligencia de las autoridades"[34]. Posteriormente, en febrero-marzo de 1921, como el perro de aldea que sale a ladrar cuando el peligro ya pasó, los *taluqdars* volvieron a la batalla en febrero-marzo de 1921, inexorables en su rechazo a permitir una enmienda liberal a la Ley de Rentas de Awadh, insistiendo en la inviolabilidad de los *sanads* (o patentes) que les habían sido otorgados por los británicos después de 1857. En un debate sobre las propuestas de enmienda legislativa, un *taluqdar* afirmó que ellos eran buenos terratenientes y por lo tanto, "el colono... debiera ser tan solo el que cultiva la tierra, y no debiera otorgársele derecho alguno"[35].

El propio Nehru resumió admirablemente la posición de los *taluqdars* en su [illegible]

> Los *taluqdars* y los *zemindars* mayores... fueron hijos mimados del Gobierno británico, pero éste había conseguido –a través de la educación y la formación especial que les daba o dejaba de darles– reducirlos, como clase, a una condición de total impotencia intelectual. No hacían absolutamente nada por sus arrenda-

32 Colección Butler, tomo 75: comentario de S. H. Freemantle sobre la charla de R. Burns, "Recent rent & revenue policy in the United Provinces" en *Journal of the Royal Society of Arts*, 20 de mayo de 1932, p. 674.
33 Col. Butler, tomo 21: cartas a H. E. Richards, 2 de junio de 1920, y a Vincent, 10 de noviembre de 1920; tomo [illegible] memorándum preparado para el Com[illegible] 1° de diciembre de 1919. Butler exprimió 20 *lakhs* [illegible] 1.00.000 de rupias del Maharajah de [illegible] por para el Empré[illegible] de Guerra, y a cambio le consiguió un título de Caballero (*Sir*). De hecho, su intención era la de extraer 50 *lakhs*, pero debido a un malentendido, el funcionario subordinado que Butler enviara a Balrampur pidió sólo 20 *lakhs* (Col. Butler, tomo 20: Butler a Hewett, 19 de julio de 1918).
34 UP UAG 50/3/1921: Hailey a Lambert, 1° de febrero de 1921, cf. también Col. Butler, tomo 80, notas de Butler sobre su reunión con *taluqdars* el 6 de marzo de 1921.
35 Ibid. Nota sobre reunión con los *taluqdars*, 13 de febrero de 1921. Por el énfasis en los *sanads*, véase en especial 'Taluqdars and the amendment of the Oudh Rent Law' (Lucknow s. f.) de Raja Sir Rampal Singh [illegible]

> tarios, como en alguna medida lo habían hecho los terratenientes de otros países y se convirtieron en parásitos absolutos de la tierra y del pueblo. Su principal actividad era la de intentar aplacar a los funcionarios locales, sin cuyo favor no habrían podido existir por mucho tiempo, y la de exigir sin cesar la protección de sus privilegios e intereses especiales[36]

No obstante, ésta era una reflexión más tardía. En 1921, Nehru y Gandhi contemplaban horrorizados las acciones que los campesinos de Awadh desataron contra estos criados del imperialismo. Pero no se percataron del valor simbólico de los acontecimientos de Munshiganj del 7 de enero de 1921, o al menos lo pasaron por alto –cuando el terrateniente y el Sub Comisario habían cerrado filas con los policías armados, contra los campesinos desarmados y sus aliados Congresistas–, porque incluso Nehru describía hasta entonces al terrateniente como un "medio funcionario" y escribía amargamente sobre esos "mellizos" (el Sub Comisario británico y el terrateniente Sikh) que se pusieron lado a lado en Munshiganj[37]. A pesar de ello, los líderes del [Partido del] Congreso se dirigieron a los "hermanos" terratenientes en busca de apoyo para la gran lucha que entonces se desencadenaba contra los británicos.

La visión colonial

Un oficial de la inteligencia británica que recorrió, entre diciembre de 1920 y enero de 1921 esta región de "disturbios", realizó lo que sería, en algunos aspectos, el análisis más perspicaz de la situación política en el campo de Uttar Pradesh, a pesar de su necesidad de justificar el poder colonial, que igual realiza a cada paso. Su evaluación se basó en un viaje de un mes por la parte del distrito de Allahabad que colinda con Pratapgarh (Partabgarh en su informe) y Jaunpur. En esta zona, las condiciones se diferenciaban en aspectos significativos de las que se dieron en Awadh. Sin embargo, por esos mismos años, allí había surgido un fuerte movimiento Kisan Sabha, y existen tantos rasgos en común con nuestra región, que puede considerarse a este informe sobre Allahabad como representativo del discurso oficial sobre el movimiento campesino en Awadh por la misma época*.

Este documento del Departamento de Inteligencia, que intentó ser un informe general (y además secreto), es mucho menos selectivo que las *Instrucciones* de Gandhi. Su propósito explícito era establecer la identidad de las fuerzas de oposición en el campo y los motivos del descontento campesino. El informe va directamente al grano, abordando las causas del movimiento Kisan Sabha.

> En todas partes las protestas más grandes se producen en contra de, *bedakhli* [desalojo], no obstante la gran cantidad de tierras marusi [*maurusi*, es decir, tierra bajo tenencia por ocupación estable] en manos de los agricultores de estas regiones (p. 193)

La situación era mucho más crítica en los distritos vecinos de Awadh, donde la mayor parte de las tierras de los colonos era *ghair-maurusi* (de no-ocupación). Pero incluso en Allahabad,

> prevalece la idea de que los *zamindars* están capeando la tormenta del alza de los precios exprimiendo a sus colonos, tanto en forma de *nazranas* como elevando los arriendos. Donde no se pagan estas elevadas rentas, los colonos son expulsados, o en algunos casos se entrega la tierra a otros para trabajarla, sin siquiera observar la formalidad de una orden de evicción (p. 193).

Los comentarios del funcionario sobre la estructura de la administración colonial son igualmente francos. Nos dice que en las aldeas nadie sabía nada sobre las reformas Montague-Chelmsford de las que tanto se jactaba (el Gobierno, G.P.), ni sobre el derecho a votar concedido a algunas personas, hasta que el [Partido del] Congreso hizo correr la voz de que no se debía votar. Pero para los No-cooperadores las elecciones habrían sido "una farsa aún mayor" de lo que fueron en realidad. Las elecciones habrían significado –añade en una significativa observación– que los funcionarios menores y los que desean el bien de este gobierno, que está deseoso de convertir el Esquema de Reforma en un éxito, hubiesen traído votantes a las urnas, tal como se trae reclutas a la iza de la bandera o como lo hacen con las cuotas del Empréstito de Guerra. Más adelante, señala con precisión la posición social y política contemporánea de los terratenientes. "El *zamindar* promedio sólo se preocupa de recaudar los arriendos y presta muy poca atención a mejorar los medios de producción, de comunicación y de riego en sus propiedades". "La posición que han asumido los *zamindars* consiste en sostener que ellos y sus antepasados han deseado el bien del gobierno, y que ahora es el turno del gobierno en ayudarles a salir de sus dificultades, Su único deseo es que las cosas se conserven como siempre han sido."

La mayor debilidad de este informe es la ausencia de toda referencia directa al papel del Gobierno colonial. El autor fracasa de plano al no prestar atención al hecho de que él mismo es un "funcionario Europeo", aunque haga afirmaciones en sentido contrario. Sobre todo, el punto que le interesa enfatizar es que la agitación de las Kisan Sabhas no es "de modo alguno anti-británica, ni siquiera anti-Gobierno". Según sugiere, el movimiento se dirige básicamente contra los

36 Nehru, op.cit., p.58.

37 *Selected works of Jawaharlal Nehru*, tomo I (Nueva Delhi, 1972), pp.213, 224

* N.E. El autor remite en este párrafo a un documento en anexo que no ha sido reproducido en esta edición. Se trata de "Kishan Sabha en Allahabad". Gobierno de la India, Departamento del Interior, Rama política. Depósito febrero 1921, Nº 33. Extracto del Memorándum Nº 1052, fechado en Allahabad el 7 de enero de 1921, firmado por P. Biggane, Asistente del D.I.G. en *Subaltern Studies I*, pp 192-197. En las citas textuales nos referiremos a las páginas de esta publicación.

terratenientes porque ¿quién puede negar que éstos últimos son, en gran parte, quienes lo han desatado? En una variante interesante del tema de la "manipulación" [illegible] arguye además que los campesinos en realidad ignoraban en gran medida las principales cuestiones que se dirimían: ni siquiera sabían quién era Gandhi y llegaron a decir "Estamos a favor de Gandhiji y del *Sarkar* [autoridad, gobierno]". Luego añadiremos algo más sobre este tema.

De entrada, se puede notar que el informe en limpio del oficial de inteligencia al Gobierno y a la Corte Tutelar*, y su aseveración de que los campesinos de ninguna manera eran anti-Gobierno o anti-británicos se contradice con el testimonio que él mismo nos brinda sin darse cuenta:

> Es una idea fija (en la mente de los aldeanos, G.P.) que un hombre pobre no tiene posibilidad alguna contra un hombre rico en una querella judicial en los tribunales, y nadie puede decir que en ello no hay algo de verdad bajo el sistema de la justicia civil y penal tal como ha llegado a ser practicado en la India (p. 193).

Admite, además, que los campesinos culpan al Gobierno de todos los padecimientos sufridos durante la guerra, dado que creían ser ellos quienes suministraron los hombres y el dinero" sin recibir nada a cambio. Finalmente, en la última parte del informe hay evidencias aún más contundentes que contradicen la apreciación de este hombre de inteligencia, de que el Gobierno estaba por encima de todo eso". Allí se afirma que "todo el mundo obedecía cuando [illegible] multitudes de campesinos [illegible] que Gandhi [illegible] ordenado [illegible] abstenerse de [illegible]. Por el momento [illegible] la palabra de Gandhi es suprema [illegible]. Si [illegible] él lo ordena" (pp. 196-97). Estos hechos representan [illegible] un abierto [illegible] a la autoridad de los británicos. Debemos añadir que en una situación [illegible] los campesinos ni siquiera sabían a ciencia cierta quién era Gandhi (como indica el informe de inteligencia), resulta poco probable que pudieran siempre enterarse de cuáles eran sus "órdenes". Seguramente, ellos mismos habrán decidido, por suposición, cuáles podrían ser estas órdenes. Este punto tiene cierta importancia ya que, como veremos en el [illegible] de este ensayo, en algunas regiones de Awadh el nombre de Gandhi llegó a ser usado por los rebeldes campesinos, en ausencia de toda instrucción específica de Gandhi para impartir justicia a terratenientes y policías, es decir, tanto a los funcionarios subordinados, como a quienes estaban a favor del régimen.

Los comentarios del agente de inteligencia sobre la supremacía de Gandhi, empero, nos dicen aún más sobre la naturaleza del movimiento campesino en Awadh en 1919-22. Nos muestran el importante papel que jugara el rumor en el surgimiento de estos movimientos. Es un aserto común el que los campesinos, dispersos y aislados por sus condiciones de existencia, son incapaces de movilizarse para la acción política. Requieren de un "líder externo"–se nos dice– un Rey Campesino o su sustituto moderno, que venga a liberar a la gente de su esclavitud. Así, se sabe que muchas veces un Soberano Justo y por lo general lejano, ha sido quien ha brindado la inspiración necesaria para la rebelión campesina. La creencia en un "líder externo" también puede ser vista como la otra cara de la creencia en el colapso de la estructura de autoridad localmente reconocida, y el rumor cumple la función de comunicar tal noción con tanta efectividad como el dirigente urbano. Aquí se encuentra el verdadero significado del mito del Gran Hombre: "alguien ha desafiado los poderes existentes, "alguien" ha venido a liberar(los). Entonces

> Es asombrosa la aceptación de que goza el nombre del Sr. Gandhi, incluso en las aldeas más remotas. Nadie parece saber exactamente quién o qué es, pero se da por sentado que hay que hacer lo que él ordena. Él es un Mahatma o un *sadhu*, un Pandit, un Brahman que vive en Allahabad, incluso un Deota. Un hombre dijo que Gandhi era un mercader que vendía tela a tres *annas* la vara. Quizá alguien le contó sobre la tienda de Gandhi (la nueva tienda Swadeshi* que se estableció en la ciudad de Allahabad, G.P.). Los más inteligentes dicen que es un hombre que está trabajando por el bien del país, pero el verdadero poder de su nombre tal vez deba buscarse en la idea de que fue él quien frenó el *bedakhli* [desalojo] en Partabgarh. Es un ejemplo curioso del poder de un nombre (p. 196).

Durante la Primera Guerra Mundial, en muchas partes de la India se había dado una intensa circulación de rumores. Embellecidos, re-interpretados, modificados y agrandados a medida que pasaban de boca en boca, estos rumores contribuyeron de manera significativa a la avalancha de sublevaciones masivas durante este período. Existía una difundida creencia de que el Imperio británico estaba al borde del colapso, la campaña de reclutamiento se había vuelto cada vez más [illegible] y temida pues los ejércitos estaban ya diezmados y había que exprimir hasta el último centavo a la gente (los Empréstitos de Guerra) pues las arcas oficiales estaban vacías. La promoción del Gobierno Propio** asumió un significado nuevo. Se decía que el Rey de Alemania estaría enviando tropas para ayudar a los opositores del Raj. El mundo se estaba volcando al revés. El día de los oprimidos llegaba. Así por esos años, los cuentos sobre la llegada de los alemanes provocaban "excitación" no sólo en las aldeas de Allahabad, pero también acompañaron a una diversidad de sublevaciones, como por ejemplo la agitación entre los Oraons de Ranchi y Chota Nagpur (y en los lejanos jardines de té de Assam) en 1915-16, la violenta rebelión de los Santhals de Mayurbhanj

* N. de T. Literalmente Court of Wards, división judicial a cargo del nombramiento de albaceas que tomaban en sus manos la administración de propiedades hipotecadas o con problemas legales o cuyos dueños eran expulsados menores de edad.

* N. de T. Swadeshi fue el movimiento, fomentado por Gandhi, en favor del hilado doméstico y el uso de ropa hecha de las bayetas fabricadas con este hilo. Las *Instrucciones* citadas anteriormente incluyen varias referencias al respecto.

** N. de T. La frase literal es *Home Rule*, significa la independencia de la India.

(Orissa) en 1917 y los motines en gran escala de Shahabad (Bihar) en ocasión de la Baqr-Id en ese mismo año[38]

El "poder de un nombre" se hizo evidente una vez más en Awadh en los primeros años de la década de 1920. Tanto "Baba Ramchandra" como "Gandhi" llegaron a adquirir una convocatoria extraordinaria. Esto se evidencia en las enormes manifestaciones que se realizaron, en diversas ocasiones, en pro de la libertad de Ramchandra y en el éxito que tuvo el "falso" Ramchandra en Goshainganj (Faizabad), que mencionamos antes. Su influjo se evidencia igualmente en la "personalidad múltiple" que Ramchandra parecía haber desarrollado en este período: según Nelson él habría estado "en Bahraich el quinto (día de enero de 1921 G.P.),... según Grant en ese mismo momento estaba en Barabanki y según Peters estaba en Fyzabad (Faizabad)"[39].

En varias ocasiones, los rumores sobre la presencia de Gandhi contribuyeron al tumulto y, como se ha señalado, provocaron aglomeraciones de millares de campesinos en la cárcel de Pratapgarh en septiembre de 1920 y en Rae Bareli el 7 de enero de 1921 cuando se produjo la balacera policial en Munshiganj. Antes de que terminara la semana, el Comisario de Faizabad informó que un "elevado número" de campesinos se dirigía a Rae Bareli (distrito en el que se había programado una gran reunión de delegados campesinos en Unchahar el 15 de enero), informados por sus Kisan Sabhas de que "la orden de Gandhi era que ellos asistieran"[40]. Con estas referencias a las respuestas frente a "Gandhi" y "Ramchandra", hemos entrado ya al ámbito de la percepción campesina sobre los acontecimientos políticos de 1919-22

La perspectiva campesina

"Estamos a favor de Gandhiji y del *Sarkar*". Tanto los campesinos de UP como los rebeldes campesinos de cualquier otra parte[41], parecen haber mantenido la fe en la justicia y benevolencia de un soberano distante, el "Sarkar", aún si se rebelaban contra sus despóticos agentes. Desde este punto de vista, quizás pueda decirse incluso que había una gota de verdad en esa frase del informe de inteligencia del distrito de Allahabad, que explicaba la reverencia hacia Gandhi como originada en la creencia de que él tenía influencia sobre el Gobierno.

38 Véase IOL, Londres, L/P & J/6/1448 de 1916, L/P & J/6/1488 de 1917, L/P & J/6/1507 de 1918, GOI, Home Progs. Conf. 1919, tomo 52

39 UP DAG 50/1921 Kws: Hailey a Secretario en Jefe, 15 de enero de 1921. Nelson, Grant y Peters eran los Sub Comisarios de los tres distritos nombrados.

40 Ibid., Hailey al Secretario en Jefe, 13 de enero de 1921.

41 Cf. Gopal op cit., pp. 49-50n; I.J. Catanach 'Agrarian disturbances in nineteenth-century India', *Indian Economic & Social History Review* 3.1 (1966), Daniel Field. 'Rebels in the name of the Tsar'. Boston, 1976, passim.

Tal vez sea significativo que en el Awadh de principios de los años 1920, quienes hablaban de Gandhi como un sustituto del Rey en Delhi o Londres tendían más bien a ser hombres de la ciudad[42]. Los "reyes" propios de los campesinos eran reclutados localmente. El "Raj de Gandhi" traería consigo una reducción de las rentas, y

Baba Ram Chandra Ke rajwa
Parja maja urawe na
(En el Raj de Baba Ramchandra
El pueblo va a festejar)[43]

El Gandhi de los campesinos no era un distante abogado-político de educación occidental; era un Mahatma, un Pandit, un Brahman, hasta un mercader "que vive en Allahabad". Más enfáticamente aún, Baba Ramchandra era un hombre local, un *sadhu* de renombre en los distritos de Jaunpur, Sultanpur y Pratapgarh, incluso desde antes de ascender a posiciones importantes en el movimiento Kisan Sabha.

M.H. Siddiqi, refiriéndose a la rima popular sobre Ramchandra que acabamos de citar, observa correctamente que la noción de *raja* (rey) y *praja* (súbditos) estaba "tan hondamente grabada en la psique" del campesino que incluso se hablaba en esos términos de los líderes populares[44]. De hecho, la documentación de Awadh es impactante a este respecto. Shah Muhammad Naim Ata, descendiente de un musulmán piadoso reverenciado tanto por hindúes como por musulmanes en la aldea de Salon (distrito de Rae Bareli), se convirtió en "Rey de Salon" cuando se unió a los rebeldes en 1920. Jhinguri Singh, fundador de lo que probablemente fue la primera Kisan Sabha del movimiento en Rure (distrito de Pratapgarh), fue aclamado como "Raja de Rure" y se dijo de él que se había "tragado todas las leyes". El falso Ramchandra estableció su "reino" en la región de Goshainganj (distrito de Faizabad), donde presidió su corte e impartió justicia antes de ser arrestado en enero de 1921. Thakurdin Singh, un sirviente del Raja de Parhat, había hecho lo mismo un par de meses antes en algunas aldeas de esa región en el distrito de Pratapgarh. Igualmente, en febrero de 1922 se informó que los líderes del movimiento Eka habían empezado a asumir el título de Raja y recorrían los campos con "grandes cuerpos de arqueros y lanceros como guardaespaldas"[45].

La sustanciosa rima que hemos citado, proveniente del *tahsil* [subdistrito] Patti de Pratapgarh capta entonces un rasgo central de la tradicional visión

42 UP DAG 50/2/1921, D.O. No.1620 del Comisario de la Oficina de Publicidad, Naini Tal, 25 de junio de 1921 citando artículo en el *Leader* titulado 'Perversion of Peasants'; Siddiqi, op.cit., pp.173n & 178n.

43 Ibid., pp.200 & 112n

44 Ibid., pp.122-3n

45 UP DAG 50/1921, telegrama del Comisario, Lucknow al Secretario en Jefe, UP, 12 de enero de 1921, Informe Mehta, p.3, S.K. Mittal y Kapil Kumar 'Baba Ram Chandra and peasant upsurge in Oudh, 1920-21', *Social Scientist* 71 (junio 1978); fragmentos del *Englishman* y el *Leader* como en las notas 19 y 46 arriba. Cf. 'La hija del capitán' de Pushkin para un retrato de Pugachev, el Pretendiente.

campesina sobre el mundo político. Existen gobernantes y gobernados: y por lo general los gobernantes son justos; tienen que serlo, para que sus súbditos permanezcan contentos y para que el orden prescrito de las cosas funcione normalmente. Como veremos, esta será la visión que los campesinos de Awadh –o al menos algunos sectores de ellos– acabarían por descartar, a medida que su lucha ganaba en madurez entre 1919 y 1922.

Sin embargo, en las etapas tempranas del movimiento Kisan Sabha, el tradicionalismo fue preponderante. Una de las formas más tempranas de protesta campesina que salió a la luz en Awadh durante este período, fue la inmemorial práctica del boicot social, el *nau dhobi band*. La sanción consuetudinaria de los *panchayats* de casta de las aldeas fue utilizada para imponer el boicot entre los campesinos[46]. Parece ser que el establecimiento de las Kisan Sabhas tuvo que ver también en grado no desdeñable con la solidaridad y la autoridad de casta del *panchayat*. Las aldeas donde se establecieron las primeras Sabhas, como Rure, Arkha y Rasulpur, tenían entre sus pobladores una proporción elevada de Kurmis y Muraos, castas de agricultores "superiores" con una tradición de solidaridad e independencia; la base inicial de las Kisan Sabhas se establecería entre ellas[47].

En la región austral y oriental de Awadh, se consideraba que los Kurmis* habían sido la espina dorsal de todo el movimiento desde los últimos meses de 1919 hasta principios de 1921[48]. En más de una referencia en sus notas y diarios, Baba Ramchandra menciona cómo Thakur Jhinguri Singh y Thakur Sahdev Singh, los hombres responsables de incorporarlo al movimiento Kisan Sabha habían recibido ayuda de algunos Kurmis "honestos, dedicados, sacrificados" llamados Kashi, Bhagwandin, Prayag y Ayodhya, en sus esfuerzos iniciales por promover el movimiento. En un principio Jhinguri Singh, Sahdev Singh y sus familias, habían tenido que soportar todo el peso de velar por los miles de campesinos que en los primeros meses de 1920 se congregaron en Rure para exponer sus quejas. Fue entonces que Bhagwandin, Kashi, Prayag y Ayodhya se reunieron y movilizaron el apoyo de sus pares de casta. Lo hicieron tan exitosamente que en poco tiempo se recaudaron varios miles de rupias, y el movimiento logró una base más firme[49]. De manera similar, en ocasión del gran Congreso Kisan de Awadh realizado en Ayodhya en diciembre de 1920, el líder de la Kisan Sabha de Rasulpur (distrito

46 Siddiqi, op.cit., p.111

47 Ibid., p.117, W.F. Crawley 'Kisan Sabhas & agrarian revolt in the United Provinces, 1920-21', *Modern Asian Studies* 5(2) (1971) p.101

* N.E. Casta de campesinos medios, una de las llamadas "castas atrasadas" de la India, cuyo status económico y político mejoró recién en los años 1970. Antes eran mayormente campesinos pobres.

48 Col. Ramchandra 2, RC XIII, Departamento de Rentas de UP (A), Expediente 753 de 1920; la 'Nota' de Hailey sobre el informe Mehta, fechado 17 de diciembre de 1920; UP DAG 50/1921, Kw. Comisario de Faizabad a Secretario en Jefe de UP, 14 de enero de 1921

49 Col. Ramchandra 1, Expediente de Tema 1, 'Papers relating to peasant movement in Awadh 1921', carta incompleta de 1939 y 'Avadh [sic] UP ke kisanon par mere nij vichar' (14 de julio de 1934). Traducción de Pandey de los papeles Ramchandra, excepto cuando se indica otra cosa.

de Rae Bareli), Mata Badal Koeri, reunió 6000 rupias entre los Koeris que habían acudido al Congreso[50].

Al llegar el invierno de 1920-21, el movimiento Kisan Sabha había ganado considerable apoyo entre los colonos y jornaleros de un amplio abanico de castas, incluyendo a los musulmanes. Quizá para entonces, la conciencia de casta planteara nuevos problemas a los organizadores del movimiento; de ahí que tal vez se hiciera necesaria la directiva de Ramchandra estipulando que después de las reuniones, los Ahirs locales debían atender y alimentar a los Ahirs venidos de lejos, en tanto Kurmis, Koeris, musulmanes, Brahmanes y otros, debían hacer lo propio[51].

El movimiento campesino en Awadh estuvo marcado además por un simbolismo religioso omnipresente. Al principio, en las reuniones campesinas, a menudo Ramchandra y otros dirigentes recitaban fragmentos de *Ramcharitmanas* de Tulsidas[52], la epopeya religiosa favorita de los hindúes del norte de la India, apreciada especialmente por la gente de esta región. Su propio idioma, el Awadhi, era después de todo el idioma en que Tulsidas compuso su obra, y un lugar como Ayodhya (a pocas millas de Faizabad), fue sede del reino de Rama, parte intrínseca de su mundo. La frase "Sita Ram" se convirtió muy pronto en la contraseña principal del movimiento, y fue usada tanto por campesinos musulmanes como hindúes de todas las comunidades, para convocar participantes a los mitines y (en una etapa posterior) a resistir contra los agentes del Gobierno y terratenientes que intentaban intimidar a los miembros de las Kisan Sabhas, decomisar bienes muebles o llevar a cabo otras acciones en contra de los campesinos.

Baba Ramchandra tiene mucho que decir sobre las palabras "Sita Ram" a lo largo de sus fragmentarios escritos sobre el movimiento. En una nota escrita en 1934, recuerda que las primeras veces que llegó a Awadh, el saludo *salaam* (generalmente dirigido por alguien de posición social inferior hacia alguien superior) se hallaba ampliamente difundido. Él promovió el uso del saludo alternativo "Sita Ram", que hacía desaparecer esa discriminación de rango ganándose así el disfavor de "mucha gente loable [sic] y respetable de las castas superiores". No obstante –escribe–, poco a poco se fue difundiendo "Sita Ram", "Jai Ram", "Jai Shankar"*, en lugar de *salaam*. Y a medida que el movimiento se desarrollaba y crecía su propia popularidad personal, era suficiente para Ramchandra levantar la consigna "Sita Ram", el grito era adoptado de inmediato

50 Col. Ramchandra 2, RC XI; Autobiographical Notebook p.35

51 Ibid. p.12. N. de T. Se refiere a las reglas de pureza de casta por las que sólo se puede aceptar comida cocida y otras cosas de una persona de la misma casta, o de casta superior, pero nunca de alguien de casta más baja, es preferible entonces que las personas sean atendidas por otras de su misma casta.

52 Nehru op.cit. p.53; D. N. Panigrahi 'Peasant leadership' en B. N. Pandey (comp), 'Leadership in South Asia' (Nueva Delhi, 1977), p.85. 'Viejos militantes del [Partido del] Congreso en Sandila, distrito de Hardoi, recordaban cómo Madari Pasha también recitaba *kathas* y conducía reuniones campesinas'

* N.E. En hindi, estas expresiones se componen de: Jai (viva), y Ram, Sita o Shankar, nombres de deidades del panteón hindú, y se usan como un saludo corriente

de una aldea a otra y en un tiempo notablemente corto miles de personas se reunían a verlo y escuchar su discurso[53]

En otro lugar, Ramchandra escribe aún con más orgullo sobre el poder fenomenal de la nueva consigna campesina. Una vez, en la aldea de Bhanti (distrito de Pratapgarh), en los albores de la historia del movimiento Kisan Sabha, ocurrió un enfrentamiento entre el bando de la policía y los agentes de las fincas de Ramganj y Amargarh, y Thakur Jhinguri Singh y sus compañeros, en el otro bando. Ramchandra registra esto de manera dramática: "De aquel lado estaban los que manejaban *laques* y lanzas... de este lado estaba la consigna 'Sita Ram',... tan pronto como se exclamaba 'Sita Ram', miles de campesinos se lanzaban en oleadas desde las aldeas circundantes". No se requería sino eso para que policías y otras autoridades se fueran con su música a otra parte: escapaban tan sigilosamente como podían, junto a los hombres de los terratenientes[54].

En retrospectiva, Ramchandra llega sin duda a atribuirle poderes milagrosos a la frase "Sita Ram". Describe un acontecimiento en el cual un sirviente de la propiedad de Amargarh cortó por la fuerza la cosecha de caña de azúcar de un campesino, para alimentar a los elefantes del terrateniente. Cuando retornaba con el botín cargado en el lomo de un elefante, fue detenido por un trabajador de la Kisan Sabha llamado Prayag. "El conductor incitó al elefante a avanzar sobre él. Pero Prayag se mantuvo firme, gritando 'Sita Ram'. El elefante se rehusó a avanzar." Ramchandra continúa relatando que en la región de Awadh donde sentó sus primeras bases, los árboles de mango en las aldeas de varias millas a la redonda sólo daban fruto cada tres años. "Gracias a la consigna 'Sita Ram' empezaron a dar fruto cada año". Y concluye: "En las situaciones más difíciles los campesinos recurrían a la consigna 'Sita Ram', gracias a ella se cumplían los más diversos deseos. Como resultado de ello, la organización (las Kisan Sabhas, G.P.) se fortalecía cada vez más"[55]. En otras 'notas' escritas más o menos por la misma época –entre 1939 y 1940–, Ramchandra se lamenta de que los campesinos de Awadh se estuvieran olvidando de las dos simples palabras con las que habían conseguido arrancar a los británicos victorias tan grandes como la Ley de Rentas de Awadh (es decir, la enmienda G.P.) de 1921 y la aprobación de un Ministerio del [Partido del] Congreso, de un Proyecto de Ley de Colonato para U.P. en 1939, que llegaba mucho más a fondo[56].

53 Col. Ramchandra 1, Expediente de Tema 1, 'Avadh ke kisan par mere nij vichar' (14 de julio de 1934); Nehru, op.cit., p.52, entrevistas con el difunto Babu Mangla Prasad, uno de los Congresistas de Allahabad, que había sido incorporado al movimiento campesino de Pratapgarh en 1920.

54 Col. Ramchandra 2, 'Autobiographical Notebook', p.26.

55 Ibid., pp.26-7.

56 Col. Ramchandra 2, RC XIII. Col. Ramchandra 1, Expediente de Tema No. 1 'Nota' de 27 de diciembre de 1939. El Proyecto de Ley de 1939 recibió la aprobación del Gobernador y se convirtió en ley sólo en 1940 después de la renuncia de los ministros del [Partido del] Congreso.

Estas reflexiones de un hombre que por entonces se iba inclinando cada vez más hacia posiciones de izquierda, señalan el tipo de conciencia religiosa[57] que los campesinos le imprimieron a su lucha. El que Ramchandra no era sólo un *sadhu* "medio loco", que otorgaba un significado especial a las palabras "Sita Ram", lo atestiguan asimismo otras observaciones hechas por sus contemporáneos. Así, según el Sub Comisario de Faizabad, el "apecto más serio" de la situación, en enero de 1921, era

> el inmenso peligro que surge de una organización que es capaz de reunir muchedumbres enormes en un tiempo muy corto. La existencia de una contraseña definitivamente acordada es otro peligro.

La parte final de esta afirmación fue elaborada más adelante en los siguientes términos

> Una de las armas más poderosas que está en sus manos (de los campesinos, G.P.), es el grito de guerra: Sita Ram *Ki jai*. Todos dicen que cuando se escucha la mayoría de la gente sale, y así sucede por lo general. Se ha convertido en el grito *(jai)* del descontento[58]

El arraigo de los símbolos religiosos en la mente del campesino puede quizás también ponerse en evidencia a través de una historia relacionada con la elección de Rure como sitio para establecer la primera Kisan Sabha. V.N. Mehta, después de realizar su investigación sobre el movimiento, sugirió que en parte se había escogido a Rure porque, según la leyenda, Ram y Lakshman, los héroes del *Ramayana*, habían descansado una vez allí. Tulsidas había escrito: *"raj samaj virajat Rure"* (la compañía de los príncipes honra a Rure con su presencia), y la gente de Rure aseveraba que ésto no era otra cosa que una referencia a su propia aldea[59]. ¿Qué mejor bendición tradicional que ésta, para el lanzamiento de un movimiento político justo y recto desde ese lugar?

La idea de una lucha justa, o moral, parece haber sido fundamental para la aceptación, por parte de los campesinos, de la necesidad de rebelarse. Como tal, la explotación no era vista como injusta. Era inevitable que algunos gobernaran, dirigieran los rezos, fueran dueños de la tierra y otros trabajaran, aunque todos vivieran de los frutos de su trabajo. Pero era importante que todos los miembros de la sociedad pudieran vivir de los recursos disponibles. Cuando se vieron amenazadas las necesidades de subsistencia de los campesinos en Burma

57 Ranajit Guha ha llamado mi atención sobre este concepto que aparece en algunos de los escritos tempranos de Karl Marx.

58 U.P. DAG 50/3, 1921. Hailey a Butler, 24 de enero de 1921, y la 'Nota' de Hailey, refiriéndose a las opiniones sobre él de Peters y Scott O'Connor (adjunta a la carta de Hailey a Lambert, [illegible] de febrero de 192[illegible]). Véase también Nehru, op.cit., p.[illegible]

59 Informe Mehta, citado en Siddiqi, op.cit., p.115n.

e Indo-China durante la época colonial, fue cuando estallaron las rebeliones más feroces[60]. De modo similar, cuando el terrateniente decidió extraer nuevos y abusivos impuestos en un período en que grandes sectores del campesinado estaban experimentando enormes penurias, fue cuando en Awadh se asumió la resistencia como moralmente correcta y necesaria.

En el distrito de Allahabad, el agente de inteligencia informó que existían diferencias en la respuesta de los campesinos, según trabajaran éstos en las propiedades de amos residentes, o en las de amos ausentes, y entre estos últimos, en especial en las de "hombres nuevos", *banias* [comerciantes] urbanos, *mahajans* [prestamistas] y similares.

> En ninguna parte hay una objeción genuina al *hari* y *begari* (trabajo forzado, G.P.) que se presta según la costumbre inmemorial, a los *zamindars* conocidos y tenidos en consideración, pero hay una tendencia a oponerse a entregar el *nazrana*, *hathyana*, *motorana* (todos ellos "impuestos" relativamente nuevos, G.P.) y a trabajar en beneficio de terratenientes lejanos y desconocidos, a exigencia de *karindas* [empleados] y *cipayos* [capataces] mal hablados[61].

Quizás el sentimiento contra estos "hombres nuevos" contribuyera también a la rebelión campesina en algunos distritos de Awadh. En enero de 1921 se pensó que la animosidad exhibida hacia uno o dos *taluqdars* Sikh de Rae Bareli, se debía a que se los consideraba como intrusos. Se informó también que en la finca de Sardar Amar Singh, los campesinos habían aceptado el liderazgo de un colono Rajput con derechos de ocupación, que fue desposeído después del Motín[62]. También en el distrito de Rae Bareli, durante el asalto a la propiedad del *taluqdar* menor Kurmi de Sehgaon-Pacchimgaon, los campesinos se convirtieron en seguidores de los descendientes de los co-arrendatarios Kurmi que habían sido también desposeídos después del Motín[63]. Quizás un sentimiento similar animara también la entronización de Shah Naim Ata –descendiente de una línea de reverenciados benefactores de la aldea– como Rey de Salon.

Existen asimismo evidencias de que los derechos "justos" y establecidos durante mucho tiempo en favor del terrateniente, eran aceptados, tanto en Awadh como en Allahabad. Un testimonio contemporáneo sobre la agitación Kisan Sabha en Awadh señalaba que eran menores las quejas de los campesinos por el *begar*, *rasad* y los demás impuestos, comparadas con los sentimientos de furia que abrigaban en contra del *bedakhli* y el *nazrana*: "Los primeros habían sido una

60 James C. Scott, *The moral economy of the peasant*, California, 1976, *passim*.

61 *Nazrana* era el monto exigido a un colono para permitirle entrar, o permanecer en la tierra. *Hathyana* y *motorana* eran impuestos extraídos de los campesinos cuando el terrateniente compraba un automóvil o un elefante nuevo.

62 UP DAG 50/1921, Kws: Comisario, Lucknow al Secretario en Jefe, UP, 14 de enero de 1921.

63 H. R. Nevill, *Rae Bareli: District Gazetteers of the United Provinces of Agra and Oudh*, tomo 39 (Lucknow 1923), p. 95, Siddiqi, op.cit., pp.160-1.

costumbre por generaciones. Los últimos eran de instauración relativamente reciente"[64]. Con base en sus investigaciones de octubre de 1920, Mehta informó que en Pratapgarh, políticos de base urbana como Mata Badal Pandey habían tomado la posición de que al terrateniente no podía pagársele nada por encima del arriendo; pero "los colonos hasta ahora no se ponen de acuerdo con ellos"[65].

El "compromiso Kisan", que se introdujo en mayo o junio de 1920, y que se tomaba en la fundación de cada nueva Kisan Sabha, consideraba aún al terrateniente (Thakur) como fuente de justicia y protección frente a sus opresivos agentes (*ziladars*, peones, etc.). Este "compromiso" decía lo siguiente:

1. Nosotros los Kisans [campesinos] vamos a hablar la verdad, no la mentira, y vamos a contar correctamente nuestra historia de infortunios.
2. No vamos a tolerar golpizas o abusos de nadie; no vamos a alzar la mano contra nadie, pero si un *ziladar* o peón alza la suya en contra nuestra, entre cinco o diez de nosotros vamos a detener su mano. Si alguien nos abusa vamos a pedirle entre todos que se detenga. Si no quisiera escuchar le llevaremos donde nuestro Thakur.
3. Vamos a pagar nuestro arriendo en el plazo indicado y a exigir un recibo. Vamos a ir juntos a la casa del Thakur a pagar el arriendo allí.
4. No vamos a pagar contribuciones ilegales como *gorawan*, *motorawan*, *hathiawan*. No vamos a trabajar sin paga. Si algún peón atrapa a un Kisan (para trabajos forzados) los demás aldeanos no han de tomar sus comidas antes de liberarle. Vamos a vender *upli* (tortas de bosta de vaca), *pata* (hojas de caña de azúcar para techar) y *bhusa* (paja) a precios menores que los del bazar, pero no vamos a entregar estos artículos sin paga.
5. No vamos a pelear y si lo hacemos, vamos a arreglar el conflicto en un *panchayat*. Cada aldea, o entre dos o tres aldeas, ha de formar un *panchayat* y tratar allí estos asuntos.
6. Si algún Kisan está con problemas lo vamos a ayudar. Vamos a asumir las alegrías y tristezas de otros Kisans como si fueran las nuestras.
7. No vamos a temer a los policías. Si ellos (nos, G.P.) oprimen vamos a detenerlos. No vamos a someternos a la opresión de nadie.
8. Vamos a confiar en Dios y con paciencia y ahínco vamos a tratar de poner fin a nuestro(s) agravio(s)[66].

64 Informe Faunthorpe, p.273

65 Informe Mehta, p.57

66 Esta traducción aparece en ibid. pp. 109-110. El compromiso aparece firmado por Gauri Sankar Misra vice-presidente, UP Kisan Sabha, pero su lenguaje y la reconstrucción del mismo por Ramchandra en sus escritos (véase carta incompleta, sin fecha, en Col. Ramchandra I, Expediente 1), sugieren que Ramchandra y otra gente local, tuvieron un papel principal al escribirlo.

Posteriormente, un portavoz de los campesinos explicaría, al referirse a la claúsula 4, que las cantidades de *bhusa*, *upli* etc., que solían entregarse tradicionalmente aún lo serían en forma gratuita, y que tan sólo se exigiría la paga señalada, por todo incremento sobre dichas cantidades. En octubre de 1920, poco después de que Ramchandra fuera liberado de la cárcel de Pratapgarh gracias a las manifestaciones masivas de sus seguidores, decretó la reposición de los niveles anteriores en las prestaciones consuetudinarias como *hari* y *bhusa*, *karbi* y *bhent*, que los campesinos debían pagar[67]. Esta postura podría ser mejor comprendida a la luz del concepto campesino de un mundo moral, antes que con términos como "moderado" o "radical", que nos prestamos del discurso de las élites. Bajo esta óptica podríamos también entender las demandas "no del todo simples"[68] de los 3.000 campesinos encabezados por Baba Janki Das y otros, que asediaron la casa del Thakur Tribhuvan Bahadur Singh de Chandanian (Rae Bareli) el 5 de enero de 1921, para exigir el cese de los desalojos y "la expulsión de una prostituta mantenida por el Taluqdar".

El aspecto religioso-ético de las demandas campesinas se hace evidente también en el juramento que hacían los aldeanos del norte de Awadh para expresar el apoyo de sus aldeas al movimiento Eka, entre fines de 1921 y los primeros meses de 1922. Un elaborado rito religioso acompañaba el juramento. Se cavaba un hoyo en la tierra y se lo llenaba de agua, para representar el sagrado río Ganges. Sobre éste y delante de todos los aldeanos (que en ojos de los funcionarios, eran traídos mediante abusos y amenazas de boicot social), un *pandit* recitaba un rezo. Se recolectaba una cuota de cuatro *annas* o más por cabeza, que se usaba en parte para pagar los servicios del *pandit*. Finalmente, se administraba el juramento y se formaba un *panchayat* para resolver las querellas en la aldea. Según los diversos mandatos del juramento, los campesinos se comprometían a

1. Rehusarse a salir de sus campos si eran expulsados ilegalmente
2. Pagar sólo el arriendo registrado
3. Pagar el arriendo regularmente en las fechas acordadas
4. Rehusarse a pagar los arriendos sin recibo
5. Rehusarse a realizar *begar* gratuito para los *zamindars*.
6. Rehusarse a pagar *hari* y *bhusa*.
7. Rehusarse a pagar por el uso de tanques de riego
8. Rehusarse a pagar por el pastoreo de vacas en terrenos de selva y pastizales.
9. No prestar ayuda a delincuentes en la aldea

67 Informe Mehta, p.1 0.
68 Siddiqi, op.cit., p.154

10. Oponerse a la opresión por parte de los *zamindars*.
11. Llevar todas las querellas a su propio *panchayat* y someterse a su decisión[69]

Hay varios puntos de concordancia entre el juramento Eka y el más temprano compromiso del movimiento Kisan Sabha. En ambos halla expresión una moral campesina tradicional. Existía un monto correcto de prestaciones que las clases superiores podían exigir; éste debía ser pagado con rapidez. Debía rechazarse el crimen (juramento Eka), o debía mantenerse la veracidad y la fe en Dios (compromiso Kisan Sabha). Además, ambos enfatizaban simultáneamente la necesidad de unidad y auto-ayuda entre campesinos, y sobre todo la necesidad de apoyarse en sus propios *panchayats* para resolver todo conflicto interno.

Parece evidente que ya en los inicios del movimiento campesino, se había dado una tensión creciente entre la estructura tradicional de la sociedad agraria y la insistencia de los campesinos en implementar prácticas tradicionales. Así, se consideraba que los arriendos debían ser pagados, pero sólo si se les otorgaba recibos. Se cumpliría con las prestaciones de costumbre, pero no con cualquier exigencia de montos por encima de lo habitual, ni tampoco con cualquier impuesto nuevo e ilegal. En general, los campesinos resistirían la opresión de la policía y los agentes del terrateniente, aunque todavía podrían acudir a éste en busca de arbitraje[70]. Ya en tiempos del movimiento Eka, esta tensión fue hasta cierto punto resuelta con la adopción de una posición más militante contra el sistema tradicional en su conjunto. Todavía había el compromiso de pagar los arriendos acordados entre terratenientes y colonos, pero éste ya no era el caso de otras contribuciones consuetudinarias, como *hari* y *bhusa*. Los campesinos ya no realizarían *begar* sin remuneración, ni pagarían por el uso de tanques de riego o pastizales; porque tanto el agua como el aire eran un don de Dios y las selvas y otros terrenos sin cultivar habían sido usados en común por mucho tiempo (mucho antes de la llegada del sistema legal británico y del registro de derechos). Finalmente, los campesinos se declaraban dispuestos a resistir con firmeza todo intento de desalojo ilegal de sus campos y por cierto a oponerse a todos los actos opresivos del terrateniente. Los elementos de deferencia que aun sobrevivían en el juramento Kisan Sabha –que se expresan en la esperanza de que el terrateniente impartiera justicia– habían ya desaparecido.

Este cambio de tono refleja otro rasgo del poderoso movimiento campesino bajo estudio: su capacidad de superar algunas de sus propias limitaciones tradicionalistas. Al ver cómo habían actuado sus patrones, los campesinos de

69 Siddiqi, op.cit., p.154.
70 En otro nivel, el uso del saludo tradicional 'Sita Ram' reflejaba la misma tensión, dado que fue promovido en parte para barrer con la conciencia campesina de jerarquías y la actitud de deferencia, y fue rechazado (como hemos mencionado) por miembros de las clases privilegiadas.

Awadh fueron aprendiendo a defender sus intereses. Muchos de los viejos lazos entre los terratenientes y sus colonos, labradores y otros sirvientes, se habían erosionado con la imposición del orden británico, a través del registro de derechos, el cobro riguroso de arriendos, impuestos e intereses, la acción de los tribunales en el cumplimiento de estas obligaciones, y más recientemente, la presión extraordinaria que recayó sobre el campesinado durante la Primera Guerra Mundial. Ahora, con el surgimiento de las Kisan Sabhas (que trabajaban a veces en alianza con voluntarios Liberales y del Congreso) y posteriormente, de las asociaciones Eka, el servilismo del campesinado se desmoronó aun más. Pronto se lanzarán a un ataque más abierto contra el viejo orden, y el movimiento ingresará a una nueva y significativa fase.

Los comienzos de esta fase nos remiten de nuevo a los acontecimientos de diciembre de 1920 y enero de 1921. El gran Congreso Kisan Sabha en Ayodhya el 20 y 21 de diciembre de 1920, que contó con la asistencia de 80-100.000 campesinos parece haber marcado un momento decisivo. Inmediatamente después del Congreso, los campesinos se echaron en las rieles hasta que se les permitiera viajar en tren a sus hogares sin pagar pasajes; una vez en sus aldeas, se dedicaron a realizar prolongados debates sobre los acontecimientos y resoluciones de la reunión "en los *pancholis* (*panchayats*, G.P.) que desde entonces se establecieron en casi todas las aldeas"[71]. Por primera vez, según comentara un funcionario, estos aldeanos "habían empezado a percatarse del poder de un campesinado unido; a darse cuenta de que en sus propias manos tenían el remedio para los más flagrantes agravios y exacciones ilegales de los terratenientes"[72].

Para enero de 1921, tras una investigación en la división de Faizabad, otro funcionario informó que si bien la mayoría de los colonos expresaba "cierto grado de apego a las propiedades a las que pertenecen", parecían "firmemente determinados a obedecer a sus líderes (Kisan Sabhas, G.P.)". Comenta después sobre la masiva reunión programada para el 15 de enero de 1921 en Unchahar, distrito de Rae Bareli, en la cual Ramchandra decidiría si en el futuro se pagarían o no los arriendos. "La organización de las *sabhas* de colonos es ya tan completa que en caso de que sus órdenes no sean implícitamente obedecidas, es probable que éstas de cualquier modo tengan mucho peso"[73]. En Allahabad una nueva autoridad había señalado: "La palabra de Gandhi es suprema". Baba Ramchandra será "implícitamente obedecido".

En los hechos, los campesinos nó esperaron la palabra de Gandhi ni la de Ramchandra, quien por entonces ya trabajaba en estrecha asociación con los líderes del Movimiento de No-cooperación. Es evidente que la presencia de Gandhi y del [Partido del] Congreso, así como los rumores relativos a los logros del

71 UP DAG 50/1921 Kws. St. John Farnon, Sub Comisario, Rae Bareli, 19 de enero de 1921
72 Loc. cit.
73 Ibid. Comisario de Faizabad a Secretario en Jefe UP, 14 de enero de 1921

primero en Champaran, constituían por esos años una importante fuente de inspiración para el campesino de Awadh. También fue importante el apoyo de los Congresistas, Khilafatistas y Liberales locales y la intervención de hombres como Jawaharlal Nehru, que contribuyeron a imbuir aún más a las Kisan Sabhas de símbolos y consignas nacionalistas y les dieron por cierto una publicidad más amplia. Pero no debe exagerarse el papel de los políticos urbanos en el crecimiento del movimiento. Toda sospecha de que podría haber sido el [Partido del] Congreso (o los Liberales) quienes politizaron al campesinado de Awadh, incorporándolo así en la campaña más amplia en contra del Raj Británico, queda desmentida por el itinerario de la rebelión campesina y la violencia de sus acciones.

Resulta claro que la masa de campesinos asistentes al Congreso de Ayodhya retornaron a sus aldeas con su propia e inesperada interpretación sobre el propósito expreso de dicha reunión: "poner fin a las atrocidades de los terratenientes". Ramchandra se había hecho presente en el Congreso amarrado con sogas, un gesto dramático que aludía al cautiverio del campesinado de Awadh. Antes de que el Congreso terminara aceptó ser desatado ya que "gracias a la reunión, había sido abolido el desalojo"[74]. El público campesino tomó este acto en un sentido literal. El desalojo epitomizaba la opresiva autoridad de los terratenientes, y durante los tres meses siguientes dicha autoridad fue atacada una y otra vez. Durante todo el período se suscitaron motines a lo largo de Rae Bareli, Faizabad y Sultanpur, e igualmente se extendió la protesta a otras áreas tocando aspectos que hasta entonces no habían sido cuestionados.

Desde la división de Faizabad, los gobernantes informaron sobre la "negativa general" de cultivar el *sir* del terrateniente en Pratapgarh, Sultanpur y partes del distrito de Faizabad[75]. El Raja de Pratapgarh, un prominente *taluqdar*, confirmó la transformación del carácter de la lucha en enero de 1921, al encontrarse con que los colonos rechazaban su "liberal" oferta de arriendos por 14 años, que hasta hace poco había sido aceptada con avidez. Por la misma fecha, se empezaron a escuchar protestas en contra de las exigencias de *rasad* y *begar* en Bara Banki, un distrito que hasta entonces no había sido afectado por el movimiento Kisan Sabha[76].

También en enero de 1921 se dieron diversos ejemplos de ataques a las propiedades de los terratenientes. Si bien estos ataques se concentraron en el distrito de Rae Bareli y en los *tehsils* de Akbarpur y Tanda del distrito de Faizabad, se dieron igualmente en otros lugares. En varias propiedades de Rae Bareli, por ejemplo, aparecieron grandes pandillas que destruían los cultivos de los *taluqdars*

74 Siddiqi, op.cit., pp. 148-9.
75 *Sir*: terreno en manos del terrateniente bajo título de cultivo personal
76 UP DAG 50/1921 Kws: cartas de Comisarios, División Faizabad y Lucknow, al Secretario en Jefe UP, 14 de enero de 1921

y saqueaban y destruían sus silos y graneros. "A partir del 5 de enero, el distrito se encontró por algunos días virtualmente en un estado de anarquía". En Pratapgarh hubo un asalto al *zilador* del Raja Bahadur Pratap Bahadur Singh. En Faizabad, en las semanas finales de 1920 y los primeros días de 1921, ocurrieron asaltos aislados a los sirvientes de los *taluqdars*, junto al saqueo y quema de su paja. Más tarde, el 12 de enero de 1921, después de una reunión que culminó en el ataque y saqueo de los *zamindars* de Dankara, estallaron grandes motines en todo el distrito. Bandas de 500 a 1.000 hombres, mujeres y niños marchaban de un lugar a otro durante los dos días siguientes, ajustando cuentas con sus enemigos[77].

Para entonces, como ya hemos visto, muchos miembros de las castas inferiores y los jornaleros sin tierra se hallaban involucrados en la agitación. En los bazares de Fursatganj y Munshiganj en el distrito de Rae Bareli, donde la policía abrió fuego el 6 y 7 de enero de 1921 respectivamente, se destacaba la composición multi-casta de la muchedumbre. Entre la multitud se hallaba un gran número de Pasis y miembros de otras tribus "criminales" que constituían un sector sustancial de la población laboriosa del distrito. La prominencia de estos últimos queda una vez más atestiguada por el punto de vista oficial que los hacía responsables del saqueo "indiscriminado" a los bazares de aldea y de la concentración de las revueltas en los *tehsils* del sureste de Rae Bareli.

En Faizabad, según se informó, los Brahmanes y Thakurs no participaban, "por lo general" en el movimiento, pero "todas las castas bajas están afectadas". Se decía que las filas de los rebeldes estaban conformadas principalmente por Ahirs, Bhars, Lunias y los intocables Pasis y Chamars, es decir, las castas que proporcionaban la mayor parte de trabajadores agrícolas y pequeños colonos. Deo Narain, uno de los dos principales líderes activos de la Kisan Sabha del distrito (el otro era Kedar Nath), parece haber concentrado sus esfuerzos propagandísticos entre los *halwas* (jornaleros) de los *zamindars* y los arrendatarios Thakurs y Brahmanes, organizándolos en numerosas Kisan Sabhas. En consecuencia, los Pasis, Chamars, Lunias y otras castas trabajadoras estaban en primera línea en las revueltas de los *tehsils* de Akbarpur y Tanda, donde saquearon las casas de aldeanos de casta alta y sus mujeres salieron también a atacar a las mujeres de casta alta[78].

En gran medida, los intereses de los jornaleros sin tierra eran convergentes con los de los desprotegidos colonos menores de Awadh. A partir de diciembre

77 Siddiqi, op.cit., p.165

78 UP DAG 50/1921 Kws: St John Farnon a Sub Comisario, Rae Bareli, 19 de enero de 1921, UP GAD 50/3/21 telegrama del Comisario de Faizabad a UPAO Lucknow, 16 de enero de 1921, y L. Porter a Gobernador, 19 de enero de 1921, informe de la entrevista con Raja Tawaqur Husain de Pirpur; también Siddiqi, op.cit., p 166 y Panigrahi, op.cit., p. 95. C.A. Bayly ha percibido el mismo tipo de desarrollo en el distrito vecino de Allahabad: hacia diciembre de 1920, escribe, al enfurecido campesinado pobre se le han sumado los jornaleros sin tierra, atrapados repentinamente por la subida de precios y el abrupto vuelco en su contra del mercado de trabajo después de los meses buenos posteriores a la epidemia de gripe de 1918. Los delitos contra la ley de licores y los ataques a la policía por parte de los Pasis se hicieron frecuentes y en el norte de Allahabad y Patti [distrito de Pratapgarh], desordenadas muchedumbres 'swaraj ya' compuestas de jornaleros Chamars y Pasis desempleados, se volvieron cada vez más activas durante los seis meses siguientes.' Bayly 'The development of political organization in the Allahabad locality' (Tesis D Phil, Oxford 1970, pp 369-71, 382)

de 1920, las acciones campesinas ponían en relieve las demandas de estos sectores de los pobres rurales. Sus ataques alcanzaron a los bazares y a otros sitios donde se concentraba la riqueza. Sus principales blancos eran los *banias* (mercaderes) que se habían aprovechado de los tiempos difíciles para obtener elevadas ganancias, pero también se atacaba a los *sunars* (orfebres), a los tejedores y a otros, de quienes se creía que se habían beneficiado de la situación. Los almacenes de granos pertenecientes a los *taluqdars* fueron saqueados y destrozados. Se atacaron las casas de aldeanos prósperos y de casta superior, y se quemó y destruyó gran cantidad de ropa, joyas y otras pertenencias[79].

En esta etapa más avanzada de su lucha, los campesinos identificaron también con mayor claridad las fuerzas que se erguían en su contra[80]. En Faizabad, los objetivos de la violencia campesina iban desde los *taluqdars* y sus agentes directos hasta los *patwaris*[81], *zamindars* menores, grandes agricultores y castas altas en general. Incluían a todos aquellos que estaban al lado del "enemigo". Como observara el Comisario de Faizabad, el asalto a los colonos de casta superior se explica porque en Faizabad (y en Sultanpur) muchos de ellos pertenecían "a los mismos clanes que los terratenientes" y "se oponían a la formación de Sabhas en sus aldeas". En realidad, durante esta etapa las castas superiores en Faizabad se pusieron más abiertamente contra el movimiento, dieron la bienvenida a la policía, y cuando ésta llegaba, se "encendían los ánimos" en la defensa de sus propiedades[82].

Por la misma naturaleza de estos acontecimientos, los rebeldes campesinos pronto entraron en confrontación directa con las autoridades encargadas de hacer cumplir la ley, que sin duda alguna estuvieron del lado de sus enemigos. En febrero de 1921, un diagnóstico oficial señalaba que,

> los *kisans* han llegado a valorar la fuerza de su número y, habiendo desafiado con éxito a los terratenientes, están realmente dispuestos a desafiar la autoridad del Gobierno. En gran medida han perdido todo miedo a la policía.

79 UP DAG 50/3/1921, Siddiqi, op.cit., pp. 151-3,165.

80 Siddiqi parece aceptar la visión contemporánea de los funcionarios de que los campesinos eran 'indiscriminados' en sus ataques, y describe a las Sabhas locales como 'totalmente anárquicas' en el nivel de la acción (ibid., p 154). El peso de la evidencia, sin embargo, apunta a una conclusión totalmente diferente, no obstante el ejemplo destacado por Siddiqi del asalto a unos tejedores por parte de 'unos diez hombres' (Ibid., pp.150,153).

81 En Awadh el *patwari* era visto como un sirviente del terrateniente aunque también realizaba varios servicios para el gobierno. Metcalf *Land, landlords and the Raj*, pp.302-3.

82 UP DAG 50/3/1921. Comisario de Faizabad a Secretario en Jefe UP, 24 de enero de 1921 & UP DAG 50/1921 Kws. telegrama y carta del Comisario de Faizabad del 16 & 17 de enero de 1921; también Panigrahi op.cit., p 97

Se informó también sobre un creciente sentimiento de antagonismo hacia los europeos, así como sobre vejaciones a los policías por haber desertado a sus coterráneos al ponerse al servicio de una raza extraña. Durante esta etapa, gran parte de la propaganda de la Kisan Sabha local denunciaba a los *taluqdars* como "creaciones malvadas" del Gobierno; o, alternativamente, describía a éste como "aliado de los *taluqdars*, como culpable de asesinatos y crímenes, y sobre todo, como habiendo sido condenado por el propio Gandhi"[83]. Todo ello tenía poco que ver con los líderes del [Partido del] Congreso. Antes bien, era producto de la experiencia ganada por los campesinos en el curso de su lucha. Dada la estructura de la administración colonial, del hecho mismo de oponerse a los terratenientes surgió la necesidad de oponerse a los funcionarios europeos y a la policía. Esto se hace evidente a partir de un examen de las circunstancias que rodearon a algunos de los enfrentamientos entre los campesinos y la policía en el campo de Awadh.

En la aldea de Sehgaon-Pacchimgaon, las noticias sobre manifestaciones y batallas en Fursatganj y otros lugares del distrito de Rae Bareli, incitaron a los campesinos. En esa situación, aceptaron el liderazgo de los ya mencionados copropietarios Kurmi que habían sido desposeídos, y respondieron a su llamado de actuar en común contra el terrateniente. La tensión se incrementó en la aldea a partir de la tercera semana de enero de 1921. Los aldeanos soltaron a las vacas del *zamindar* para que se alimenten en sus campos de caña de azúcar. Después, en un día de bazar, se aglomeraron y amenazaron con atacar al terrateniente. La policía intervino, pero sólo para ser repelida por los campesinos. "Un guardia cayó muerto con un golpe de *lathi* [laque], que le rompió la parte posterior del cráneo. Los demás se retiraron dos o trescientas yardas protegiéndose con sus fusiles". Tuvo que pasar cierto tiempo antes de que los llamados "cabecillas" fueran arrestados y la muchedumbre se dispersara.

Poco después ocurrió otro enfrentamiento cerca de la estación de ferrocarril de Goshainganj, en el distrito de Faizabad. En ese punto, a fines de enero de 1921, el falso Ramchandra –que ya conoce el lector– se mantuvo activo durante varios días, abogando por el no pago de los arriendos y al parecer, también por la doctrina de "la tierra para quien la trabaja". Propagandistas como él tenían "la mayor convocatoria entre las castas inferiores y las castas sin tierra que siempre están al borde de la inanición y a quienes se les dice que un milenio en la forma de *swaraj* llegará mediante la intervención de Mahatma Gandhi", según observó un funcionario. El Ramchandra de Goshainganj lo hizo aún mejor. Durante un breve lapso, fue tan grande el número de sus seguidores, que podía devolver la tierra a los campesinos que habían sido expulsados y decretar la expulsión de otros por ser "desleales a la causa". Así, el 29 de enero de 1921, fue necesaria

83 UP DAG 50/3/1921: la 'Nota' de Lagley adjunta a la carta de Hailey a Lambert, 1 de febrero de 1921

una fuerza de cerca a setenta policías montados para arrestar sólo a este hombre. Esa tarde, las multitudes se aglomeraron pensando que Ramchandra iba a ser inmediatamente despachado en tren, y se acostaron en las rieles para impedir la partida de la máquina. Cuando una numerosa fuerza policial comenzó a avanzar para desalojarlos, los campesinos respondieron atacándolos con ladrillos que encontraron cerca de la estación. Los policías tuvieron que disparar treinta y tres rondas antes de que la muchedumbre se dispersara.

Más tarde, en marzo de 1921, en el Bazar Karhaiya (distrito de Rae Bareli) se repitió la conocida secuencia de movilización contra el terrateniente (en este caso una terrateniente viuda), intervención de la policía y ataques a ésta. En esta zona, Brijpal Singh, un soldado licenciado de Pratapgarh, Jhanku Singh, otro ex-soldado, Surajpal Singh y Gangadin Brahman, pronunciaron varios "censurables discursos" durante las primeras tres semanas de ese mes. Una reunión programada en el Bazar Karhaiya para el 20 de marzo, día de la feria semanal, fue prohibida por las autoridades y se emitieron órdenes de aprehensión contra los "agitadores". Pese a todo, ese día los campesinos enfrentaron a la policía, ladrillo contra perdigón, y rescataron a Brijpal Singh y a Jhanku Singh cuando la policía intentó cargárselos. De hecho, los policías fueron obligados a replegarse a la casa de la *taluqdarin* y allí fueron asediados por "una chusma ululante de varios miles de personas". La llegada y las órdenes directas del *sahib** blanco, el Sub Comisario inglés, no logró que los campesinos se dispersaran. Ellos permanecieron vigilantes durante toda la noche y se atrincheraron en barricadas a la mañana siguiente para impedir que los "motores" entraran o salieran del patio de la casa. Fue necesaria otra ronda de disparos de la policía para que los campesinos se retiraran y sus líderes fueran arrestados. Jhanku Singh fue alcanzado por una bala durante los disparos y murió más tarde a causa de sus heridas, y se sabe que al menos dos campesinos más resultaron muertos[84].

El Magistrado de Pratapgarh reconoció la transformación que se había obrado en la lucha de los campesinos de Awadh, señalando que lo que había empezado como una "agitación genuina de los colonos" pronto había asumido una "forma abiertamente política"[85]. En Faizabad, según el resumen de un informe oficial, el resultado de los discursos pronunciados cada tres o cuatro días en todas partes del distrito por Deo Narain Pande, Kedar Nath Sunar y Tribhuvan Dutt, era el siguiente.

* N. de T. Palabra usada para denominar a hombres ingleses en la India colonial; indica respeto y una posición social superior. El equivalente para mujeres era *memsahib*.

84 Los últimos tres párrafos se basan en Siddiqi, op. cit., pp. 160-1, 162-3, 168-70 y UP DAG 50/2/1921: Veredicto de Khan Bahadur Md. Abdus Sami, Magistrado de Primer Grado, Rae Bareli, 25 de abril de 1921, en Caso Criminal 69, Rey-Emperador v. Brijpal Singh & otros.

85 *Report on the administration of the United Provinces of Agra and Oudh, 1921-22*, (Allahabad, 1922), pp.31-2.

> ...cada noche se llevan a cabo reuniones en *todas las aldeas y se* predica un sistema regular de no-cooperación. A los agricultores se les dice que no vayan a los tribunales, o al *tahsil* o a la policía, y que no paguen el arriendo" (Énfasis adicional)

En una de estas reuniones nocturnas, en la cual dos policías fueron golpeados y sufrieron heridas leves, se decomisó al orador un gran número de papeles: en su mayoría eran peticiones a Gandhi en las que se describían diversas quejas relativas a los campos de cultivo, pero también se le decomisó dos listas de hombres que iban a ser nombrados en los cargos de Sub Comisario, "Kaptan Sahib" (es decir, Superintendente de Policía), Daroga, etc.[86] Tanto en Karhaiya como en Goshainganj (Faizabad), hay evidencias de que los rebeldes habrían establecido una suerte de gobierno paralelo. Brijpal Singh y Jhanku Singh en la primera localidad, y "Ramchandra" en la segunda, conducían frecuentes *panchayats* y juzgaban casos criminales. Algunas aldeas en Rae Bareli eligieron incluso su propio Sub Comisario, que ejercía jurisdicción sobre los casos locales[87]. Casi al mismo tiempo, en la aldea de Tajuddinpur del distrito de Sultanpur, "durante algunas semanas se proclamó el *swaraj* y se estableció un gobierno paralelo"[88]. Esto nos da una idea de la distancia recorrida por el movimiento Kisan Sabha desde finales de 1919 hasta los primeros meses de 1921.

En estas circunstancias, el movimiento campesino de Awadh fue prácticamente abandonado a su suerte por el liderazgo del [Partido del] Congreso, y una administración envalentonada avanzó para aplastarlo por varios medios: el arresto de los líderes campesinos más importantes, como Ramchandra, Deo Narain y Kedar Nath, entre otros, la muy anunciada,[89] aunque finalmente trivial, Enmienda de la Ley de Renta de Awadh; así como una sostenida campaña de propaganda a favor del Gobierno y el despliegue masivo de fuerza armada[90]. Pero el movimiento estaba lejos de ser liquidado. Hacia fines de noviembre de 1921 volvió a estallar, bajo la forma de la campaña Eka.

La resurrección del movimiento en esta nueva forma quizás tuvo algo que ver con una resolución aprobada en noviembre de 1921 por el Comite Pan-Indio

86 UP DAG 50/3/1921, L. Porter a Gobernador, 19 de enero de 1921, informe de entrevista con Raja Tawaqul Husain de Pirpur, y Hailey a Butler, 24 de enero de 1921.

87 Informe Faunthorpe, p.2[illegible]

88 Gopal, op.cit., p.55

89 El 13 de enero de 1921, el Gobierno de UP mandó telegramas a varios periódicos y a la Associated Press un comunicado de prensa en los siguientes términos: 'En lo que toca a la sugerencia de que hay que realizar una investigación sobre las relaciones entre los terratenientes y colonos en Oudh, el Gobierno posee información completa y ya ha resuelto tratar la cuestión con vista a una pronta legislación.' Además, 'Sir Harcourt Butler [el Gobernador] espera, como un viejo amigo de los terratenientes y los colonos de Oudh, que ellos eviten toda acción que pueda turbar la paz y que confíen en el Gobierno para hacer justicia. (UP DAG 50/1921 Kws.) El Gobierno también mandó telegramas a todos los Sub Comisarios, para 'publicar en cada *Tahsil* la intención de legislar' (UP DAG 50/3/1921).

90 P.D. Reeves, 'The politics of order: Anti-Non-Cooperation in the United Provinces, 1921.', *Journal of Asian Studies* 25(2) (1966); Col. Butler, tomo 21, Butler a H.E. Richards, 4 de febrero de 1921.

del [Partido del] Congreso *(All-India Congress Committee)*, sancionando la 'desobediencia civil general', lo que incluía el no pago de impuestos. En sus inicios fue también estimulada por los esfuerzos de ciertos Congresistas y Khilafatistas con base en Malihabad en el distrito de Lucknow, de quienes, se ha sugerido, el movimiento habría obtenido su nuevo nombre: "Eka" o "Aika" por unidad. Sin embargo, las asociaciones Eka se difundieron rápidamente, y no tardaron mucho en "salirse de las manos de la gente del Congreso, que estaba bastante molesta por eso"[91].

En el distrito de Hardoi, donde el movimiento Eka echó inicialmente sus raíces, los colonos comenzaron a organizarse localmente hacia fines de 1921 para resistir los intentos de los terratenientes de recaudar arriendos más elevados de lo permitido. En Bahraich, a principios de enero de 1922, los colonos golpearon en dos ocasiones a los *thekadars* (personas con contratos de arriendo de larga duración, que recaudaban rentas en beneficio de los *taluqdars*) y se llevaron el grano que les habían exaccionado como renta. Más tarde, se informó que bandas de colonos iban de aldea en aldea por todo el distrito exigiendo la abolición inmediata de los pagos en grano, que permitían a los taluqdars y *thekadars** retener virtualmente todo el beneficio del alza de los precios. En el distrito de Kheri, el arresto de un voluntario del Congreso fue motivo para una multitudinaria manifestación que asedió la comisaría y liberó al prisionero. En la aldea de Kothi del distrito de Bara Bank, se provocó nuevamente la ira de los campesinos; allí, el peón de un *zamindar* fue muerto en marzo de 1922 cuando intentaba recaudar los arriendos[92].

Estos y otros acontecimientos similares reflejan la fuerza del movimiento campesino a medida que se propagaba en los distritos de Hardoi, Bahraich, Kheri, Bara Banki, Sitapur y Lucknow. Hacia fines de enero de 1922, el movimiento desplegó toda su fuerza en el *tehsil* Sandila del distrito de Hardoi; los terratenientes de la región estaban más que asustados. En Hardoi en febrero de 1922, un grupo de policías informó sobre la realización de veintiún reuniones Eka en tres días, con asambleas de entre 150 y 2.000 personas. En el mismo mes, Kishan Lal Nehru visitó Atrauli (distrito de Hardoi) para intentar reafirmar el control del [Partido del] Congreso sobre el movimiento. Encontró, sin embargo, que Madari, un Pasi intocable por nacimiento, se había convertido en el líder reconocido del movimiento Eka, y tenía "pleno dominio" sobre éste. De hecho, al extenderse el movimiento a treinta aldeas más durante esta etapa, Mandari rompió totalmente el contacto con Malihabad y trasladó el cuartel general de Eka a Sandila en el distrito de Hardoi[93].

91 Informe Faunthorpe, p.274

* N.E. En Awadh, arrendatario de largo plazo, que además recaudaba las rentas a nombre del *taluqdar*

92 Loc.cit., Siddiqi, op.cit., pp 196-204.

93 Ibid., p.200 & nota, Informe Faunthorpe, p.274.

Aún si adoptamos el estrecho punto de vista de igualar lo político con lo declaradamente nacionalista, este simbólico y significativo rompimiento con el [Partido del] Congreso no hizo menos "político" al movimiento Eka. El informe oficial sobre este movimiento, elaborado por el Teniente-Coronel J.C. Faunthorpe S.C.I* en abril de 1922, intentó establecer diferencias a partir de este hecho, entre la etapa Kisan Sabha y la fase Eka de la agitación. Según Faunthorpe, en la primera, "la animosidad de los campesinos se dirigía enteramente contra los *taluqdars* y no contra los funcionarios del Gobierno. En el movimiento Eka la situación es algo distinta". El biógrafo oficial de Jawaharlal Nehru escribe que "aunque el [Partido del] Congreso tenía poco que ver con el Movimiento Eka... las asociaciones Eka pronto empezaron a emitir resoluciones políticas". Según la policía, en estos momentos tampoco había mucho que diferenciar entre la No-cooperación y el movimiento Eka, en la prédica de hombres como Baba Garib Das, un Pasi convertido en *sadhu* que desarrolló actividades en Bara Banki en marzo de 1922[94].

Quizás la evidencia más impactante de todo ello haya sido el esfuerzo de Madari por ampliar la convocatoria del movimiento, en momentos en que trasladaba su cuartel general de Malihabad a Sandila. Según se dijo, para lograr ésto Madari "dirimió las diferencias locales", instando a los *zamindars* a unirse con los Ekas. En las semanas siguientes, un gran número de *zamindars* menores así lo hizo[95].

Las autoridades provinciales de UP no abrigaban dudas sobre las implicaciones políticas del movimiento Eka. Desde fines de 1921, hicieron uso de sus "poderes más autocráticos" para destruir a las organizaciones de Eka y del [Partido del] Congreso[96]. Esta intervención condujo a abiertos enfrentamientos entre la policía y los campesinos en Awadh. En febrero de 1922, la policía había realizado "preparativos a escala bastante elaborada"[97] con el propósito de detener a Madari; sin embargo, varios miles de campesinos se reunieron para frustrar este esfuerzo. De hecho, Madari no sería aprehendido sino hasta junio de ese año, pese a la generosa gratificación de 1.000 rupias que las autoridades ofrecían a quien lo entregara. En marzo de 1922 los campesinos de Hardoi dieron adicionales muestras de sus sentimientos políticos, cuando en la aldea de Udaipur del distrito policial de Shahabad, una gran multitud de Pasis atacó un destacamento policial

* N. de T. Servicio Civil de la India: rama de la burocracia profesional británica dedicada a la administración de la India.

94. Ibid., p. 273; Gopal, op.cit., p. 57; Siddiqi, op.cit., p. 204 nota.

95. Informe Faunthorpe, p.281. Siddiqi argumenta que la participación de los pequeños *zamindars* 'no fue enteramente política'. El autor cita el ejemplo de un terrateniente cuya participación fue atribuida por los funcionarios a un deseo de impulsar sus intereses personales, sin embargo, pasó después a informarnos que la mayoría de los *zamindars* que apoyaban al movimiento lo hacían o porque eran Khilfatistas o debido 'al peso aplastante de la exigencia de impuestos, que hacía que se unieran a las filas de los colonos' (op.cit., pp.206-7). No podemos imaginar una opción más política que ésto.

96. Reeves, op.cit., p. 273.

97. Informe Faunthorpe, p. 274.

que andaba haciendo averiguaciones sobre las reuniones de Eka. En el tiroteo policial subsiguiente dos de los atacantes murieron[98]. Finalmente, las fuerzas a disposición del Gobierno resultaron ser demasiado grandes como para que los propulsores de Eka las contrarestaran por sí solos. Confrontado por grandes contingentes de policías montados y armados, y por un escuadrón de caballería de la India, el movimiento Eka terminó destruído.

Conclusiones

Cuando la violencia campesina estalló en enero de 1921, provocando un debate sobre la condición social y política de Awadh, los británicos se apresuraron en resumir sus causas: "Es obvio desde hace mucho tiempo que la Ley de Arrendamientos de Oudh necesita enmiendas... En la finca peor administrada de los *taluqdars*... los colonos han sido tratados con tanta falta de consideración y a veces de manera tan opresiva por los terratenientes, que uno está obligado a simpatizar con ellos". Los propios administradores, funcionarios imparciales y representantes de un gran Imperio, creían estar por encima de todo eso. Venerables jueces de la paz, su neutralidad ni siquiera podía ponerse en cuestión, en virtud del arraigo de su influencia. Pero estas apreciaciones resultaron equivocadas. Terminaron los días en que el Raj había pretendido ser un árbitro imparcial, situado en las alturas, que marca los "fouls" en el juego. Las luchas locales tendían a mezclarse crecientemente con la ola general de anti-imperialismo que se extendía por toda la India. Antes de que los funcionarios hubieran concluido sus piadosas declaraciones sobre la causa de los "disturbios", los campesinos de Awadh se habían lanzado al ataque contra los símbolos y los sirvientes del Raj británico.

Los colonialistas no pudieron jamás comprender esta evolución. Entonces y después, su explicación giraba en torno a la ignorancia de las masas indias y a su manipulación por parte de políticos interesados. Sin embargo, no necesitaron ser aguijoneados para darse cuenta de las consecuencias potenciales de la movilización. Vacilaron por unos instantes, a mediados de enero de 1921, llegando incluso a pedir que los principales o más "responsables" líderes nacionalistas y campesinos, mediaran en el conflicto e impusieran su influencia moderadora sobre la masa campesina[99]. Luego reaccionaron con determinación, más que "simpatía" hacia los campesinos, lo que hicieron sentir fue la presencia de contingentes de tropas del ejército indio y la policía montada en armas.

98. Loc.cit. Véase también Siddiqi, op.cit., p. 204 & nota.

99. UP DAG 50/1921 Kws. telegrama del Comisario de Lucknow al Recolector, Rae Bareli, 14 de enero de 1921.

Otros participantes en el debate no pudieron igualar semejante claridad de visión o firmeza en la acción. Fue un período de aprendizaje, de ensayo y error, de incertidumbre en todas partes, tanto entre los campesinos como entre la gente urbana de buena voluntad que los apoyaba. Gandhi y Nehru reconocieron, e incluso recalcaron, que el movimiento campesino de Awadh fue independiente y anterior al Movimiento de No-cooperación, aunque hay también evidencias de la interacción entre ambos y de la fuerza que el uno prestó al otro. Los vacilantes dirigentes de [Partido del] Congreso se vieron así inevitablemente arrastrados al conflicto entre los campesinos y sus opresores. Sin embargo, al final llegaron a la conclusión de que si se permitía continuar a la lucha campesina, ésta podría obstaculizar el desarrollo del movimiento nacional en contra de los británicos. Los intereses de esa lucha "principal" y la necesidad de la "unidad nacional", requerían aplazar por el momento las luchas sectoriales. El argumento parece tener bastante fuerza y algunos historiadores contemporáneos se han visto tentados a aceptarlo *in toto*. El sustento de esta posición, empero, requiere de un examen más detallado.

Un frente unido de todo el pueblo indio, que involucrara a terratenientes y campesinos, a dueños de fábricas y trabajadores manuales, a príncipes feudales y pobres tribales en una causa anti-colonial común, resultaba casi imposible de lograr. Ninguna lucha importante por el cambio en sitio alguno, ha conseguido jamás semejante unidad. Si el asunto se plantea entonces en términos más moderados, convirtiéndose en un llamado a la 'unidad más amplia posible' en torno a la única demanda común para la mayoría de los indios, la demanda de *Swaraj*, la explicación sigue siendo inadecuada. ¿Qué significaba en los hechos la demanda de Swaraj? ¿Es equiparable la idea de una liberación del dominio colonial con la visión estrecha de la expulsión del hombre blanco de la India? Resulta dudoso que tan siquiera uno de los principales líderes del [Partido del] Congreso tuviera una noción del Swaraj que se reduzca a la simple expulsión física de los británicos del suelo indio. Si la suma total de las demandas nacionalistas hubiera sido ésa, probablemente los británicos habrían estado dispuestos a ceder a ella mucho antes. En el concepto de Swaraj estaba implícita la idea de una mayor libertad individual, igualdad y justicia, y la esperanza en un desarrollo nacional, y por lo tanto individual, acelerado. Sea expresada por Gandhi en su *Hind Swaraj*, o por Nehru; sea en la "fase socialista" de Jawaharlal, o en versión del simpatizante nacionalista más humilde, la noción de Swaraj incorporaba el sueño de "un nuevo cielo, una nueva tierra"; es decir, la creciente participación de todos en la toma de las decisiones que les afectaban, la reducción de las contribuciones (arriendos y otros impuestos y gravámenes) y el fin de la opresión[100]. La cuestión, entonces, era cómo organizarse mejor para llevar esto a cabo.

100 Véase el cuento 'Naya Qanoon' de Saadat Hasan Manto para un retrato interesante de tales expectativas.

El recurso a la necesidad de *unidad nacional* para la consecución de esta meta es sencillamente retórico, y debe ser replanteado en términos del recurso a *un tipo específico de alianza*, que se veía como necesaria para impulsar el avance de la lucha anti-imperialista. Es obvio que la naturaleza del Swaraj que advendría de esta lucha dependería, en gran medida, de la naturaleza de la alianza (la "unidad") a ser forjada. Desde este punto de vista, entre 1921-22, la insistencia del [Partido del] Congreso en la formación de un frente unido que incluyera a los terratenientes, tanto como a los campesinos y a otros sectores, era una declaración a favor del *status quo*, contra cualquier cambio radical en la organización de la sociedad, que pudiera producirse cuando los británicos finalmente entregaran las riendas del poder. La recomendación a los campesinos de evitar la organización de "reuniones" y "disturbios", y de dejar la política en manos de profesionales, fue una declaración en contra de la democracia de participación masiva y a favor de una suerte de "administración fiduciaria", en la que terratenientes y príncipes actuarían como fideicomisarios en la esfera económica, mientras Gandhi y los suyos lo harían en la esfera política. En las dos décadas y media posteriores a 1922, algunos sectores del [Partido del] Congreso abandonaron esta posición, en vista del ímpetu de la lucha social, especialmente obrera y campesina, que se suscitó en varias partes del país a partir de los años de la Gran Depresión. Pero la mayoría de Congresistas permanecería en esta posición, que había sido desarrollada por Gandhi y otros líderes en 1921-22.

El tipo de alianza acordado en esa coyuntura por el liderazgo del [Partido del] Congreso, tuvo un significado decisivo para la determinación del futuro curso de la lucha anti-imperialista en la India. Resulta demasiado fácil, sin embargo, presentar un escenario en el que un dinámico partido de base urbana dirige la lucha y escoge en determinados momentos entre una variedad de observadores pasivos, a los que considera de antemano partidarios de sus objetivos. Refiriéndose al debate sobre la esclavitud norteamericana, Genovese ha señalado que tanto las posiciones de los autores pro-esclavistas (conservadores) como las de los anti-esclavistas (liberales), tratan a los negros "casi totalmente como objetos, nunca como participantes creativos del proceso social, nunca como la mitad de un sujeto de dos partes"[101]. Del mismo modo, en el caso de la India colonial, los campesinos han sido por lo general considerados como beneficiarios (en lo económico) de un sistema cada vez más benévolo o bien como víctimas de un sistema opresivo, que son "manipulados" (en lo político) por líderes egoístas o bien "movilizados" por altruistas de gran corazón. Ambos puntos de vista omiten un rasgo esencial: todo el ámbito del pensamiento, la conjetura y la especulación (tanto como de la acción) independientes, de parte del campesinado.

101 Eugene D. Genovese, 'American slaves and their history' en A. Weinstein y F. O. Gatell (comps), *American negro slavery* (Nueva York 1973), p. 186

Asumiendo el punto de vista de más de un campesino de Awadh en los años 1920 propondríamos que había un Gandhi diferente al que conocemos y una promesa de Swaraj también distinta a la que no tanto *conocemos* sino *damos por sentada*. De la misma manera, el predecesor de este campesino, en el siglo XIX, había creído en la existencia de una "benévola" e inaccesible Reina blanca, totalmente distinta a la que realmente era interpelada y quizás conocida por los miembros moderados y educados a la occidental, que conducían el [Partido del] Congreso Nacional Indio. En Awadh de los años 1919-22, ese campesinado se lanzó a la lucha dotado de sus propias expectativas particulares sobre Gandhi y el Swaraj. Comenzando con peticiones y marchas contra los agentes del terrateniente, expresó luego una gran fe en los *panchayats* organizados localmente, optando por ellos en preferencia a los tribunales británicos, para finalmente impulsar la no-cooperación con las autoridades del ferrocarril y, en algunos lugares, incluso la campaña contra los impuestos y ataques abiertos a los terratenientes y la policía. En el preciso momento en que se llevaba a cabo el imaginativo Movimiento de No-Cooperación de Gandhi, este hombre y miles más de sus camaradas se levantaron para llevar adelante, simultáneamente, un poderoso desafío a toda la estructura de la autoridad colonial en UP. Al hacerlo, lanzaron la posibilidad real e inmediata de un movimiento anti-imperialista muy distinto a cualquiera de los que hasta entonces habían sido contemplados por el liderazgo nacionalista urbano. Como para insistir en su posición marcharon decenas de millas primero, en junio de 1920, desde Pratapgarh hasta Allahabad, y luego, en los meses subsiguientes, asistieron a varios Congresos Kisan para reunirse con los dirigentes del [Partido del] Congreso y aprender de ellos el camino a seguir.

No se trata entonces, de la pregunta abstracta sobre a quién podría escoger el Congreso como aliado para educarlo y prepararlo para la acción política. Los campesinos de Awadh habían ya tomado la delantera en la búsqueda de una alianza. Tal como lo expresara Ramchandra:

> Percibíamos que si lográbamos enlazar nuestro movimiento Kisan con alguna organización establecida, o conseguir el apoyo de abogados y de grupos acomodados (¿privilegiados?) entonces el movimiento se convertiría en el futuro de la India[102].

Pero lo que sucedió fue que el liderazgo del [Partido del] Congreso se negó a aceptar esta oferta, debido a su preocupación por mantener la no-violencia, a su incertidumbre sobre las posibles repercusiones que podría tener el dar impulso a un amplio movimiento campesino de base, o a su creciente, aunque difusa conciencia de sus propios intereses de clase.

102 Col. Ramchandra I, Expediente de Tópico no.1, carta incompleta de 1939.

En recientes estudios sobre el movimiento campesino de Awadh, se ha afirmado que "el [Partido del] Congreso y los Liberales habían ayudado a los Kisans a pararse sobre sus propios pies"[103] y a "desafiar no sólo a los terratenientes, sino incluso al Gobierno"[104]. Ya se ha señalado hasta qué punto y en qué sentido es veraz esta aseveración. En aras de un registro histórico más completo, habría que añadir que esas mismas personas ayudaron a mantener de rodillas al movimiento campesino, al escatimarle su apoyo a partir de cierto momento. Además, se ha señalado que, si bien "los Liberales interpretaron de mejor modo los intereses de clase de los campesinos –testimonio de ello sería su apoyo a la enmienda de la Ley de Rentas de Awadh— el [Partido del] Congreso, como la fuerza política más avanzada en la liquidación del dominio británico en la India, habría concentrado sus energías y atención en la preservación de la unidad interclasista"[105].

Aquí, el historiador reproduce fielmente la apreciación que hacen los líderes de este partido, de que la conducción del movimiento campesino en Awadh habría estado fundamentalmente equivocada. Sobre la base de la evidencia hasta ahora disponible, ésta no es una posición que se pueda sostener tan fácilmente. Resulta más razonable argumentar que, en la medida en que su lucha maduraba, los campesinos de Awadh percibían más nítidamente aún que los líderes urbanos la estructura de alianzas que sostenía al poder colonial en UP, así como el abanico de fuerzas que podrían unirse para combatirlo. Así lo atestigua la propia "moderación" del esfuerzo que realizó Madari Pasis por reclutar el apoyo de los *zamindars* menores. En estas condiciones, cualquier proclama de los errores o la falta de coordinación temporal del movimiento campesino surge únicamente de la aceptación acrítica del punto de vista de los líderes del [Partido del] Congreso; pero no del análisis de las condiciones concretas de la lucha anticolonial en los años 20.

Madari, Sohrab, Isharbadi: tres nombres, y la afiliación de casta del primero (un Pasi), es todo lo que sabemos sobre estos líderes Eka que, junto a otra gente anónima, dirigieron un poderoso movimiento campesino contra el régimen colonial y sus colaboradores locales[106] durante varios meses de 1921 y 1922. Esta es una

103 Siddiqi, op.cit., p.217

104 Gopal, op.cit., p.55

105 Siddiqi, op.cit., p.217

106 Las largas listas de luchadores por la libertad (*Swatantrata Sangram ke Sainik*) preparadas distrito por distrito por el gobierno de UP en conexión con la celebración del vigésimo quinto aniversario de la Independencia india, no incluyen referencias a ninguno de estos líderes. Se menciona a Madari Pasi y la aldea donde supuestamente nació en la nota introductoria al tomo sobre el distrito de Hardoi. En una breve visita al distrito, intenté utilizar esta pista para tratar de descubrir más sobre Madari, tan sólo para hallar que no provenía de una aldea de ese nombre, que no existe una aldea llamada así en el *tahsil* en cuestión, y que los Congresistas viejos (mencionados en la lista de luchadores por la libertad) hablaban de Madari como lo harían de un maleante o al menos de un individuo sin importancia. Tal fuerza es la fuerza con que se asienta en nosotros la herencia elitista. No me dio el tiempo para proseguir mis indagaciones en busca de Madari y otros líderes Eka en esa ocasión, pero estoy seguro de que un mayor esfuerzo podrá brindar información útil.

significativa muestra de la poca importancia que los historiadores han concedido hasta ahora a la historia de los subalternos[107]. Algunos estudiosos han expresado incluso abiertamente sus prejuicios. "Si organizarse resultaba sumamente difícil, organizarse bajo el acoso de la represión era imposible para Madari". Así se expresa Majid Siddiqi, en la única monografía publicada sobre el movimiento campesino en Awadh[108]. Este comentario sobre la configuración de fuerzas existente en el campo por entonces, revela el punto de vista elitista de su autor; desde una perspectiva campesina, la imagen cambiaría completamente.

Para el invierno de 1921-2, el movimiento campesino de Awadh había vencido muchas de sus propias limitaciones tradicionalistas, aunque de ningún modo todas ellas. No obstante, su localismo y su aislamiento persistían. A fin de superar ambos, le era necesario un aliado entre las otras fuerzas anti-imperialistas del país. Sin embargo, el candidato principal para desempeñar este papel, el partido de la creciente pequeña burguesía urbana y rural, había dado la espalda al movimiento campesino desde mucho antes. Lo que un autor escribió, comentando acerca de otra lucha popular, en otro tiempo y lugar, resulta sumamente apropiado en este contexto:

> La pequeña burguesía alentaba la insurrección con grandes palabras, y grandes alabanzas sobre lo que iba a hacer (Pero, G.P.) dondequiera que un conflicto armado había llevado las cosas a una crisis seria, los dueños de las tiendas se detenían horrorizados frente a la situación peligrosa en que se veían envueltos; horrorizados del pueblo que había hecho realidad sus ruidosos llamados; horrorizados por el poder así confiado en sus propias manos, horrorizados, sobre todo, por las consecuencias para ellos mismos, para su posición social, su fortuna, por (¿en?) la política con la cual estaban obligados a comprometerse... Colocada de este modo, entre peligros opuestos que la rodeaban por todos lados, la pequeña burguesía no supo cómo dirigir su poder sino permitiendo que todo siguiera su suerte, con lo cual, por supuesto, se perdió la pequeña oportunidad de éxito que hubiese existido, y así se arruinó totalmente la insurrección[109].

107 Usamos este término (como usamos 'élite') como una taquigrafía conveniente para distinguir las clases bajas, laboriosas y explotadas de los grupos superiores, relativamente privilegiados, de diferentes partes de la sociedad.

108 Siddiqi, op.cit., p.202 nota. Kapil Kumar acaba de terminar una tesis de doctorado sobre el movimiento campesino en Awadh, para la Universidad de Meerut. Al ser publicado, seguramente nos informará mucho más sobre el movimiento Eka.

109 F. Engels, *Germany, revolution and counter-revolution*, (Londres, 1969), p.105.

Testimonio de Cargo y Discurso Judicial:

El Caso de Chauri Chaura*[1]

Shahid Amin

> "En lo relativo al procedimiento (judicial), prevalecía la misma excentricidad (bajo los Mogoles, S.A.). Los testigos de cargo no eran reconocidos".
> (William Crooke, *The North Western Provincess of India: their History, Ethnology and Administration*)

He sugerido con anterioridad que el asalto a la *thana*** de Chauri Chaura el 4 de febrero de 1922 se enraiza en una paradoja: las ideas populares acerca de los "poderes" de Mahatma Gandhi no sólo estaban reñidas con las que profesaban los líderes nacionalistas locales; también contradecían el credo fundamental del propio Gandhi[2]. Mi estudio de la fuente histórica más importante sobre este 'conocido motín' ha traído otra paradoja al escenario: el destierro de los rebeldes del discurso judicial sobre el evento. En los archivos del proceso, el 'discurso' instrumental del rebelde Mir Shikari, principal Testigo de Cargo *[Approver]****

* T[illegible] Spedding, corregida por Silvia Rivera, del artículo "Approver's Testimony, Judicial [illegible] The Case of Chauri Chaura". En *Subaltern Studies V. Writings on South Asian History and Society* [illegible] Delhi, Oxford University Press, 1996 [1987] pp 166-203. No se ha traducido el Anexo con el Testimonio de Shikari, porque éste es analizado in extenso en el texto. Chauri Chaura es el nombre de un pequeño pueblo mercado que se encuentra en la parte este de Uttar Pradesh, en el norte de la India. Ver Mapa adjunto.

1 Agradezco a Habib Ahmad, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Veena Das y en particular a Ranajit Guha por las discusiones que precedieron este ensayo. Debo una palabra especial de agradecimiento a David Hardiman por localizar y proporcionarme una copia de las reminiscencias del Juez Theodore Piggott. También me he beneficiado de las críticas hechas en la Segunda Conferencia de *Subaltern Studies* realizada en Calcuta en enero de 1986. Una larga sesión con el Profesor Upendra Baxi, pese a ser algo tardía, me ha permitido cubrir algunos de los vacíos legales de mi argumentación. Soy responsable por los que puedan haber quedado.

[N.E. Esta nota lleva asterisco en el original. La hemos numerado con el propósito diferenciarla de las notas editoriales y de traducción que también llevan asteriscos. Ello introduce cambios de número en las notas, con respecto al original inglés]

** N.E. Estación de policía. Thanedar es el sub-inspector de policía encargado de la *thana*.

2 Shahid Amin, "Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-2", en Ranajit Guha, ed., *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1984.

*** N.E. Literalmente, el que aprueba, el aprobador. Debido a la traducción al castellano, este sentido de la palabra se escapará en casi en todo el texto. Debe, sin embargo, tenerse en mente.

que se convierte en Evidencia de la Reina*, se superpone a los silencios de los campesinos acusados y les da significado.

En vano buscamos en los expedientes judiciales, el punto de vista de los protagonistas, que se rebelaron contra el aparato coercitivo estatal local en el importante pueblo comercial de Chaura. En gran medida, las actas del proceso judicial registran y confirman los silencios y negativas de los doscientos y tantos campesinos acusados de quemar la *thana* y matar a los gendarmes de ese recinto. En cambio, salta a la vista el extenso testimonio del testigo de cargo. La figura de Shikari parece perseguirnos al recorrer las páginas del juicio. Los intentos de los jueces de Gorakhpur y Allahabad por sopesar los hechos están atravesados de parte a parte por referencias al testimonio de Shikari, el testigo de cargo. El que mi acceso a Chauri Chaura fuera al mismo tiempo hecho posible y obstaculizado por el testimonio del testigo de cargo y por el discurso judicial, sugiere que este conjunto de textos no puede ser puesto de lado en la búsqueda de la visión de los rebeldes sobre los hechos; pero el problema exige un cierto reconocimiento en sus propios términos.

Desde mi punto de vista, es muy importante para todo historiador de las clases subalternas investigar las prácticas discursivas en cuyo contexto se producen las declaraciones de policías, administradores, jueces y las de los propios acusados[3]. Esto se hace necesario no con el fin de discernir prejuicios, rectificarlos y por tanto llegar a una inmaculada narrativa *propre*** de las cosas pasadas, acompañadas por el contexto en el cual dicha narrativa se produjo –eso sería dar lugar a una [illegible] positivista. Se hace necesario por el hecho de que la mayoría de las declaraciones acerca de los dominados son producidas en el interior de campos bien definidos de poder. La alternativa no consiste simplemente en una búsqueda de nuevas fuentes para una nueva historia, porque el hecho de leer la evidencia como texto no concluye con el descubrimiento de nuevos testimonios de nuevas [illegible] presenta de nuevo con cada uno de tales descubrimientos.

Hasta ahora, los historiadores de la India colonial han acompañado generalmente su oposición política a los pronunciamientos hechos por los jueces ingleses sobre los "nativos" acusados, con una lectura acrítica de esos juicios. Se ha prestado poca atención a las redes procedimentales y de poder por cuyo intermedio los "hechos" eran admitidos en el registro de los eventos. Tampoco se ha tomado en cuenta esa densa red de intertextualidad característica de gran parte de lo que ingresa a los archivos de los tribunales, o las formas en que las

* N.T. *Queen's Evidence*. Práctica judicial mediante la cual alguien que ha participado en un delito colectivo atestigua contra el resto de participantes aceptando su propia culpabilidad, a cambio de la atenuación del castigo.

3 Cf. Guha, "La retórica contrainsurgente", tiene que empezar no por nombrar un sesgo sino por examinar los componentes del discurso, vehículo de una ideología e identificar la forma cómo podrían haberse combinado para describir cualquier figura particular del pasado" en este volumen, p. 41.

** N.T. En francés en el original. Significa a la vez "limpia", "propia", "apropiado".

declaraciones judiciales sobre un evento particular –un motín de masas anti-policial, por ejemplo– se constituyen mediante una interrelación entre la legalidad y la política del juicio. Por ello, a fin de no escribir como jueces, debemos intentar comprender cómo fue que los jueces escribieron.

Para el juez, el testigo de cargo no es nada más que un rebelde (de hecho, serlo es el requisito principal que debe cumplir como testigo de cargo), aunque es un rebelde que ha cambiado su posición *[locus]* en el evento: de protagonista de la rebelión a agente de la contra-insurgencia. Al ponerse el manto de testigo de cargo, Mir Shikari se transformó de *malik*[4] de los campesinos "voluntarios" *[volunteers]** locales, en sirviente de la fiscalía, alguien que incluso al hablar del pasado de los rebeldes lo hacía en defensa de sus amos. Shikari era entonces, tanto un "cómplice" de los crímenes cometidos como un "testigo de cargo", que literalmente "aprueba" el punto de vista de la fiscalía sobre dichos crímenes: en esta reconstrucción su discurso es más importante que su persona.

En lo que sigue, no trato de descubrir pistas textuales para una explicación interna del acto de traición que llevó a cabo Shikari: a falta de mayores evidencias, esta sigue siendo una cuestión abierta. Tampoco he estado buscando pedazos decisivos de verdad entremezclados con pedazos de falsedad: con ello omitiría el problema de la estructuración del testimonio como un todo. Mi esfuerzo se ha orientado, más bien, a analizar cómo el testimonio del testigo de cargo se construye y constituye, y cómo funciona en tanto *matériel*** para el juicio, es decir, para el veredicto oficial sobre los hechos. Este es un primer paso necesario para poder escuchar los silencios de los campesinos-acusados de Chauri Chaura.

I La Construcción del Testigo de Cargo

Un testigo de cargo debe ser examinado en primer lugar, y no después de haber examinado a los demás testigos que, se supone, corroborarán su evidencia". Es así cómo se le asigna cierta prioridad al testimonio de cargo en la última edición del manual clásico de la ley procedimental de la India colonial y post-colonial[5]. De esta forma es que Mir Shikari, un "agricultor y vendedor de cuero" de 27 años de Chotki Dumri, poblado perteneciente a los Majithias de Dumri Kalan y unido a la *thana* por un camino de tierra de una milla de largo, fue presentado en el caso Chauri Chaura como Testigo No.1 de la Fiscalía.

4 *Malik* era un término usado tanto por las élites como por los subalternos para caracterizar a(los) líder(es) de la fuerza voluntaria que había marchado desde la cercana aldea de Dumri hacia la *thana* de Chauri Chaura.

* N.E. Forma que asumió en ese período la militancia campesina en el movimiento nacionalista de masas justificado por Gandhi.

** N.E. En francés en el original. Material, materia prima.

5 *Woodroffe and Ameer Ali's Law of Evidence* (14a. edición), editada y revisada por B.R.P. Singhal y Narayan Das (Allahabad, 1981), vol. IV, p. 3338. Si no se afirma algo diferente, Ameer Ali, *Law of Evidence*, se refiere a la cuarta edición de este clásico trabajo compilado por los autores originales.

En el transcurso de su testimonio como testigo de cargo (TTC) que ocupó la atención del juez la mayor parte de la semana, Shikari cubrió una gran cantidad de información y volvió sobre ella con ejemplar minuciosidad. Algunos de los temas del TTC de Shikari, delineados y elaborados en la corte distrital de Gorakhpur incluían la formación de un *mandal** en Chotki Dumri, el reclutamiento de voluntarios, la organización de redes y canales de comunicación en la *tappa* Keotali y los alrededores del *tahsil*** Hata, la participación de voluntarios locales en reuniones más amplias del Khilafat de No-Cooperación***, la decisión de bloquear ventas en las tiendas de licor, carne y pescado, el altercado con el *thanedar* de Chaura, las deliberaciones para hacer valer los derechos de la fuerza voluntaria en la *thana* y en el bazar, la organización y procedimientos de la reunión preparatoria a la marcha hacia la *thana*, el enfrentamiento con la policía y el incendio y muertes ocurridos en el recinto.

Esta pieza sustantiva de evidencia fue presentada ante la fiscalía por medio del testigo de cargo –*su instrumento*– como *matériel* para su propio discurso: el juicio. El juez de la Corte Superior tenía sin embargo, en su registro, otras dos declaraciones de Shikari, magistralmente registradas en marzo y abril respectivamente. La naturaleza puramente instrumental del TTC se muestra claramente en la declaración de Shikari del 5 de abril de 1922:

> Soy un testigo de cargo en este caso./ He mencionado a muchos hombres que participaron junto conmigo en el crimen./ Identifiqué a uno de mis có[illegible] hoy./ Éste es Kalu o Lalu Chamar. Él estaba con nosotros en la *sabha*. [illegible] levantó su mano en la *sabha*; nos acompañó hasta Chaura, estaba gritando c[illegible] *[juis]*; y desmanteló las tejas de la *thana* en el curso del motín. Conozco al acusado desde antes. Él vive en Rakba[6]

En el transcurso de la primera instancia, antes de hacer estas rev[illegible] declaraciones, Shikari había emitido una "confesión", después de su arresto el 16 de marzo, que fue debidamente registrada por el Investigador Thakur M[illegible] Pal Singh[7]. El argumento legal consiste en que dichas confesiones son consideradas "voluntarias" siempre que sean registradas por un magistrado competente, con las debidas garantías procedimentales, pero son inadmisibles como evidencia en un tribunal *sólo si* "la realización de la confesión aparece ante la Corte como resultado de algún estímulo, amenaza o promesa, provenientes de alguna persona con autoridad (como la policía, S.A.), en relación a los cargos contra la persona acusada"[8]. Por ejemplo, si la confesión hubiera sido obtenida por la policía bajo la promesa o la esperanza de obtener perdón para el acusado (convirtiéndolo en testigo de la acusación), dicha confesión sería inadmisible en el juicio[9]. Técnicamente, es el Magistrado en primera instancia y no la policía o fiscalía, quien puede conferir el rango de testigo de cargo y el consiguiente perdón. Pero fuera de una posible retractación ante el tribunal, no hay forma de evitar que la policía induzca a hacer tales confesiones y extraiga elementos vitales de evidencia en las etapas preliminares de la investigación. La obligación de comprobar que tal "confesión" no fue realizada voluntariamente es de incumbencia del acusado.

Existían pocas posibilidades, por supuesto, de que Shikari se retractara de su anterior confesión por el hecho de que fue extraída por la policía por medio de la tortura o la promesa de recompensa, aunque los testigos de cargo fracasados pueden haber recurrido a ello[10]. El significado de su confesión reside en que revela, en una etapa temprana de su trayectoria, la naturaleza puramente instrumental de la voz autoral del testigo de cargo, donde el "Yo" del 4 de febrero de 1922 se pone al servicio, sucesivamente, de la policía, de la fiscalía y de los jueces de Gorakhpur y Allahabad. Esto no se logra a través de factores contingentes donde un cierto número de policías confronta a un particular acusado-que-será-convertido-en-testigo-de-cargo. Es consecuencia de los requisitos que el TTC debe cumplir para ser admisible como evidencia satisfactoria en el juicio: el potencial testigo de cargo tiene que implicarse a sí mismo como cómplice. El Yo/Nosotros en la narrativa del evento debe usarse coherentemente como voz instrumental que ayuda a colocar a todos los que nombra (aparte de la primera persona del singular) al borde de la condena judicial. El siguiente fragmento de la confesión de Shikari ilustra esto claramente:

* N.E. Unidad territorial, pueblo, aldea. Por extensión, asamblea del pueblo o aldea.

** N.E. *Tappa* es una agrupación de aldeas, con la principal de ellas como el sitio del linaje territorial local. *Tahsil* es una agrupación de tappas y la sub-división de un distrito.

*** N.E. El Movimiento Khilafat fue lanzado por los musulmanes indios en 1919 para impedir el desmembramiento del Imperio Otomán después de la Primera Guerra Mundial y para p[illegible] espiritua[illegible] del Sultán Otomán como Califa del Islam. Gandhi unificó a su partido, el Congreso Nacional Indio, con el Movimiento de No-Cooperación y el Movimiento Khilafat para forjar un frente común con los musulmanes indios contra el gobierno colonial.

6 Primera instancia del proceso, 5 de abril de 1922. Los registros de la Corte Superior de Distrito en los procesos de Chauri Chaura nos. 44 5 de 1922 (Archivo de Distrito, Gorakhpur) serán citados como Expediente de Juicio, seguido por el número de la página; los registros del Magistrado de primera instancia serán citados como (fecha de evidencia/prueba No.) Primera instancia.

7 Las secciones 164 y 364 del Código de Procedimiento Penal contienen provisiones para el registro de tales "confesiones judiciales". Cualquier magistrado que no sea un oficial de policía puede registrar una confesión hecha ante él, mientras el caso esté bajo investigación en la policía, o en cualquier etapa posterior, antes del inicio del [illegible]ugatorio (preliminar a la comparecencia a la Corte Superior) o del proceso. Tales confesiones deben ser [illegible]radas y firmadas de la manera prescrita por la Sec. 364. La Sección 25 de la *Indian Evidence Act* (Ley Procedimental de la India) prohíbe categóricamente la admisibilidad de una confesión hecha ante un oficial de policía.

8 Indian Evidence Act, 1872, Sección 24.

9 Amer Ali, *The Law of Evidence* (4a. edición, c. 1908), comentario a la sección 24.

10 Las Secciones 25 y 26 de la Ley Procedimental solamente rigen para las confesiones hechas ante la policía. En ellas no se prohíbe a la policía extraer la versión de un acusado para luego presentarla, minuciosamente registrada, ante un magistrado. De hecho, la sección 29 establece que si "una confesión es de algún modo relevante, no se vuelve irrelevante sólo por el hecho de haber sido realizada bajo promesa de secreto, o como consecuencia de un engaño efectuado contra la persona acusada con el propósito de obtenerla, o cuando él se hallaba bebido, *o porque fue hecha en respuesta a preguntas que él no necesariamente tenía que contestar, sea cual fuere la forma que hayan tomado esas preguntas*, o porque no se le advirtió que no estaba obligado a hacer tal confesión, y que dicha evidencia podía usarse en su contra". Énfasis adicional.

> Entonces empezaron violentos apedreamientos de *kankurs* [piedras]. También yo arrojé *kankurs*... Tan pronto como ellos (los guardias, S.A.) llegaron a la puerta, *nosotros, todos aquellos cuyos nombres he mencionado,* que estábamos presentes en la puerta de la *thana, nosotros* los matamos.. *Yo también* prendí fuego a la casa del *dewanji* *[11].

La característica relevante de la confesión de Shikari es que exhibe claras huellas de las marcas esenciales del TTC, al punto de que podría ser considerada como un texto proto-TTC. Es cierto que había otros dos candidatos potenciales, Bhagwan Ahir y Ramrup Barai, para el papel de testigos de cargo. Los tres estaban encerrados en celdas separadas en el *kotwali,*** lejos de los otros acusados –que estaban en la cárcel de distrito– porque se "pensaba que uno de los tres podría convertirse en testigo de cargo"[12]. El requisito legal consistía en que no debían ver a los otros acusados antes de identificarlos e implicarlos formalmente en el juicio.

En su confesión, Bhagwan Ahir, un soldado desmovilizado que se convirtió en Instructor en Dumri Mandal, relata el altercado y la posterior paliza que le propinó el *thanedar* de Chaura, es decir, la chispa inmediata que provocó el incendio de la *thana*. También se detiene en la confabulación, deliberaciones y organización de una reunión en Dumri, el 4 de febrero, con el fin de oponerse a Gupteshar Singh, el *thanedar,* y bloquear las ventas en el Bazar de Mundera. Luego describe la *sabha* [reunión] de Dumri y reconoce alrededor de dos docenas de voluntarios. En su narrativa del motín, identifica a las personas que trajeron kerosene y quemaron la *thana,* y a algunas otras que dieron muerte a un guardia y al *thanedar*. Pero, notablemente, Bhagwan Ahir se detiene antes de implicarse a sí mismo directamente en el motín; guarda silencio a la hora de revelar su verdadera complicidad personal. Más bien, intenta destacar la corrección de sus acciones durante el motín y subraya los peligros inherentes a su posición liminal como voluntario/jubilado del gobierno, es decir, como alguien que permaneció fuera del polarizado escenario de violencia en la *thana* de Chaura. Su narrativa del motín se interrumpe en el momento en que tiene que alejarse para hacer sus necesidades. Luego de este paréntesis, Bhagwan Ahir retoma el hilo del relato, pero no para implicar a otros al implicarse a sí mismo, sino para demostrar el papel que desempeñó en el rescate de la viuda y los hijos del *thanedar,* en suma, para acentuar su creciente distancia con respecto a los amotinados:

* N.E. Oficial de policía.

11 Declaración bajo la sección 164 del IPC de Shikari, s/o Mir Qurban, edad veinticinco años, residente de Dumri Khurd, P.S. Chaura, 16 de marzo de 1922, prueba no.138, Primera Instancia. El énfasis ha sido añadido.

** N.E. Estación de policía de un poblado grande.

12 Evidencia de ... Khan Bahadur Syed Ashfaq, ..., Juicio 679-80; cf. Apéndice B, foja 26

> Toda la gente estaba lista para matar a la esposa del Sub Inspector; Dudha Bhar tenía una espada en su mano y procedió a matar al niño del S.I. Yo levanté al niño en mis brazos y exigí a Dudhai Bhar que respetara la vida de ese niño. Bhar *(sic)* procedió entonces a matar al otro niño. También levanté a ese niño en brazos . Entonces un gran número de gente que no conozco cayó sobre ella. Les supliqué también a estas personas. Entonces, llevé a la esposa del S.I. al campo de Naipal... Entonces Inderjit Hajjam dijo "Este hombre recibe pensión, golpéenlo... La esposa del Sub Inspector será su testigo". Entonces Karia me dió dos golpes con un *palli*. Ramdas también me golpeó[13]

Con todo ello, empero, sólo consiguió tomar el rábano por las hojas y arrimarse al lado equivocado de la ley, pues un potencial testigo de cargo es perdonado ulteriormente, pero no por su ocasional buen comportamiento durante el crimen sobre el cual testifica. Su testimonio tiene que ser el de un cómplice[14], y es aquí donde Bhagwan Ahir no alcanzó a satisfacer los requisitos procedimentales. Da la impresión de que lo hubiesen seleccionado como candidato a testigo de cargo, no porque su confesión fuera material de primera clase como TTC, sino porque como personalidad importante en la pre-historia del evento, su transformación en "Evidencia de la Reina" hubiera significado una gran victoria política y psicológica de la fiscalía sobre los acusados. Bhagwan Ahir se ve a sí mismo como un peón en el ajedrez político del juicio, que será comido antes de poder avanzar lo suficiente como para ser investido de cierto poder. Shikari apareció sólo tres días después de esta confesión, con una historia más completa y sustentable legalmente. La rendija de libertad que se pone a disposición del renegado, no pudo ser aprovechada a cabalidad por este benemérito de la campaña de Mesopotamia. En el verano de 1923, Ahir murió en la horca.

Ramrup Barai, el *panwala** del Bazar de Mundera, fue arrestado a principios de marzo y ofreció una historia muy completa en su "confesión" ante el magistrado[15]. La declaración de Ramrup está llena de auténticos detalles sobre la prehistoria del motín y el propio enfrentamiento frente a la *thana* en la tarde del 4 de febrero. Los insultos dirigidos al *thanedar* de Chaura nos pueden dar una idea de la total inversión que trajo consigo el poder de las organizaciones voluntarias. Ramrup Barai recuerda que cuando Bhagwan Ahir fue acorralado por Gupteshar Singh en el Bazar Mundera el 1º de febrero por ser un *namakharam* o jubilado del gobierno convertido en "voluntario", le replicó con un abusivo ¡*Lund se* (mi pene -para ti)! Esta réplica de cuatro letras dirigida contra el *thanedar* local

13 Declaración de Bhagwan... Ahir, 13 de marzo de 1922, prueba 226, Primera Instancia.

14 Ameer Ali, pp. 835 y ss.

* N.E. *Panwala* o *Panwari*. Vendedor autorizado de tabaco y de hojas y nueces de areca (betel), fruto de una palmera propia de una región del Asia tropical. Las hojas y nueces de betel se mascan junto a otros ingredientes para producir un efecto estimulante.

15 Declaración de Ramrup... Barai, 6 de marzo de 1922, prueba 225, Primera Instancia.

en presencia de otros "voluntarios" en el Bazar, fue la causa de que Bhagwan Ahir fuera golpeado por Gupteshar Singh, lo que constituye un eslabón significativo en la cadena de eventos que llevaron al 4 de febrero de 1922. Pero el vendedor de nueces de betel del Bazar de Mundera, no sólo estaba recordando la pre-historia de "Chauri-Chaura", palabrotas incluidas; su "confesión" era la de un potencial testigo de cargo. Pueden encontrarse claras huellas de las instrucciones dadas por la policía, en dos tipos de declaraciones: la característica auto-implicación en "crímenes conjuntos" y la manera en que Ramrup corta su narrativa en micro-secuencias para identificar a los acusados en todas y cada una de las etapas de su marcha hacia la *thana*. He tratado de ilustrar este último rasgo mediante un cuadro esquemático de Acción e Identificación. Esta estructura básica, que cumple los requisistos de un TTC hecho y derecho, era demasiado valiosa para la policía como para haber sido creada por el mero recuerdo de un amotinado en prisión.

Acción 1: Reunión en el Bazar de Mundera el 1º de febrero de 1922 para bloquear las ventas en el Bazar.

Identificación: "Entre los voluntarios que estuvieron ahí, reconocí a Bengali Bhar de Bhartolia, Lal Mohd, Ramdas Kalwar, Bhagwan Ahir, residentes de Chaura, Shikari y Nazar Ali, residentes de Dumri. *No identifiqué a otros.* Los restantes eran de Raghuapur, Bale, Dumri y Chaura. *No sé sus nombres*".

Acción 2: Deliberaciones en Dumri durante la primera noche y la segunda mañana, cuando se hicieron borradores de las cartas que convocaban a la reunión en Dumri el 4 de febrero (para oponerse al Sub Inspector).

Identificación: "Bengali Bhar, Lal Mohd, etc... estaban presentes ahí... Cuando yo llegué (a la mañana siguiente, S.A.), todas las personas que estaban presentes la noche anterior ya se encontraban sentadas..."

Acción 3: Reunión en Dumri el 4 por la mañana.

Identificación: "Cuando llegué a Dumri encontré a cincuenta voluntarios sentados en la era... Yo reconocí a Nazar Ali, Lal Mohd, etc....'

Acción 4: Marcha hacia la *thana*.

Identificación: "Junto a aquellos cuyos nombres ya he mencionado en mi declaración de ayer, yo identifico a Tihar Bhar de Bhartolia..."[16].

Cuando Ramrup llega al momento del enfrentamiento concreto con la policía, encontramos declaraciones tales como "Entonces todos se volvieron... hacia la *thana* y comenzaron a arrojar *kankar* desde la línea (del ferrocarril, S.A.): Yo *también* arrojé *kankar* desde la línea"; "Entonces mi persona, Nazar Ali, Shikari,

16 Ibid.

un tal Sain y muchos otros, empujamos la puerta de la *thana* y la rompimos"; "Todos nosotros, e.d., mi persona, Bhagwan Ahir y un Muhamadan de Chaura cuyo nombre no conozco fuimos al mercado *a pedir kerosene*".

Este *panwari* del Bazar Mundera produjo entonces, para la policía y la fiscalía, una "confesión" de primera calidad, y sólo tenía que esperar, en confiado confinamiento solitario en el *kotwali* hasta recibir la citación para presentarse como testigo de cargo ante el improvisado tribunal que el Magistrado en primera instancia había instalado en medio del recinto de la cárcel del distrito. La prolongada ausencia de Ramrup en el *kotwali* había creado fuertes sospechas entre los acusados de que él habría sido perdonado. Cuando Dwarka Gosain de Chaura fue enfrentado a una referencia adversa en la confesión de Ramrup, replicó: "Ramrup Baral y yo no tenemos ninguna enemistad. El me nombra en tanto le ha sido otorgado el perdón y ha aparecido como testigo"[17].

El hecho fue que, a último momento, Ramrup había sido desplazado del puesto por Shikari y ahora estaba en el mismo barco que Dwarka Gosain; pero mientras Dwarka sobrevivió a un encierro de catorce años hasta ser liberado en 1938, Ramrup Baral, en parte por haberse implicado a sí mismo con la esperanza de recibir perdón, terminó siendo sentenciado y colgado por el cargo de asesinato. Para la fiscalía se trataba simplemente de que el potencial como testigo de cargo de Ramrup era menor que el de Shikari. Como lo expresó en septiembre de 1922 el Detective Super Intendente (DSP) encargado del caso ante el Juez de la Corte Superior: "En todo caso importante se señala un testigo de cargo. Por lo tanto, después de haberse tomado declaraciones a Ramrup Barai, Bhagwan Ahir y Shikari, yo y el Detective Inspector General (DIG) consultamos sobre quien debía ser convertido en testigo de cargo de entre los tres; al final decidimos que Shikari se convirtiera en testigo de cargo y nos aproximamos al Magistrado en primera instancia" (Expediente del Juicio 628). Esta "decisión" fue interpretada por Ramrup como una traición. Habiendo sido rebotado hacia el lado adverso de la ley, suplica patéticamente contra el "engaño": "El *darogha* Lachhman Singh estaba parado ahí; cuando yo lo vi le hice una reverencia juntando mis manos y le pregunté qué falta había cometido yo para que él me engañe así. El dijo que me había hecho testigo de cargo pero que el *Sahib** había tachado mi nombre y que no era su culpa" (Expediente del Juicio 906). La política del juicio podía haber dado a Ramrup la oportunidad de convertirse en testigo de cargo, si es que la fiscalía hubiera considerado necesario contar no con uno, sino con dos actores importantes de la pre-historia del evento, como para otorgarles el manto de testigos de cargo. De hecho, a mediados de marzo, antes de que Shikari fuera arrestado, el DSP (Detective Super Intendente) y el DIG (Detective Inspector

17 Memo. de evaluación, 28 de mayo de 1922, Primera Instancia.

* N.E. Palabra honorífica para designar a miembros de la élite inglesa o india.

General) no estaban seguros acerca de "si debería haber 2 ó 4 (en duda) testigos de cargo" (Expediente del Juicio 679). Pero el requisito procedimental era que alguien que hubiera permanecido en la *thana* después de que Shikari abandonó el lugar en llamas, fuera citado para terminar de implicar a los amotinados en el progreso ulterior de sus crímenes[18].

Las audiencias en primera instancia comenzaron con sólo Shikari en el banquillo. Thakur Ahir, otro acusado, fue capturado el 18 de abril. En el curso de su confesión a la policía, brindó un recuento de la última fase del motín, dando fuerza a su versión al entregar la "pista de 2 ó 3 mosquetes. que Tirathraj había lanzado al pozo cerca de la *thana*.... durante el motín"[19]. Aunque su confesión, hecha ante un oficial de policía, era inválida según la sección 25 de la Ley Procedimental, las estipulaciones de la sección 27 garantizaban la validez de su parte operativa "por el descubrimiento de hechos como consecuencia de la información dada". La policía actuó al día siguiente sobre la base de esta información, y al percatarse del potencial de Thakur como segundo testigo de cargo, tomó medidas para mantenerlo bajo arresto en un bugalow de la administración pública, lejos de Shikari, que estaba instalado en el *kotwali*. El 21 de abril, el Ministerio Público presentó una solicitud formal para garantizar el perdón a Thakur Ahir, la cual se cerraba con el siguiente requerimiento: "si la Corte considera conveniente y necesario para el caso, se le puede ofrecer a (Thakur, S.A.) un perdón condicional y examinarlo como testigo de cargo."[20] El requerimiento fue aceptado por Mahesh Bal Dikshit. La búsqueda de testigos de cargo había terminado. Ahora se podía construir un caso completo contra los acusados de Chauri Chaura.

Tomando como pista a "Chauri Chaura", se podría decir que en todos los casos de revueltas masivas de la población campesina, el TTC es una precondición habitual para que el proceso judicial tome su curso. Khan Ashfaq Hussain fue casi axiomático sobre este punto: "En todo caso importante se señala un testigo de cargo. Por lo tanto ... yo y el Detective Inspector General (DIG) consultamos

18 Ramrup se retracta de su confesión antes de las audiencias, y relata su experiencia de la tortura policial y de los consiguientes ofrecimientos de perdón para que se convierta en testigo de cargo. También intenta reforzar la impresión de que no tenía nada que ver con su anterior "confesión", señalando que en realidad había sido una declaración escrita y leída ante el magistrado por el DSP, Ashfaq Hussain. Estos alegatos (seguramente instruídos por su abogado para conseguir la invalidación de la "confesión" sobre bases procedimentales) resultaban tan falsos como parece correcta la versión previa de tortura y promesa de libertad. Los jueces de la Corte Superior adoptaron una visión estrechamente legalista y decidieron que "no veían ninguna razón para dudar que (su confesión, S.A.) había sido hecha voluntariamente". Sin embargo, el texto de la "confesión" sugiere con fuerza que ésta fue emitida por Ramrup después de que la policía le asegurara el perdón. Durante este patético intento por distanciarse de su "confesión", Ramrup insiste machaconamente en la imagen de alguien que debiera estar libre y que ahora está siendo enmanillado y encadenado. Ver Examination in chief of Ramrup, Expediente del Juicio 898-906; apelación no. 51 de 1923 *King Emperor vs. Abdullah and others* (El Rey Emperador contra Abdullah y otros), juicio en la Corte Suprema de Allahabad, 30 de abril de 1923, pp. 41-70 (De aquí en adelante, Juicio, Corte Suprema).

19 Evidencia de G.S. Kher, DSP, Policía, 21 de abril de 1922, Primera Instancia.

20 M.R.B. Kadri, Petición, 21 de abril 1922, prueba 523, Primera Instancia. En esta discusión me concentraré en el testimonio de Shikari en la medida en que él fue claramente el principal testigo de cargo en este caso.

sobre quien debía ser convertido en testigo de cargo...", fue su declaración ante el Juez de la Corte Superior en septiembre de 1922.

Frente a la considerable tarea de presentar exitosamente cargos contra los 225 acusados de los crímenes conjuntos cometidos en el motín de Chauri Chaura, la principal preocupación de la fiscalía era conseguir una narrativa conectada –una cadena de eventos– que condujera a y terminara en el propio "acontecimiento". Ninguna búsqueda en los papeles confiscados al [Partido del] Congreso y al Khilafat de Gorakhpur por parte de la policía, podía prescindir de la necesidad de hallar evidencia "firme" acerca de los antecedentes del motín desde Chaura, Chotki Dumri y *tappa* Keotali en general[21]. La del TTC no era la única narrativa que había sido producida para el tribunal desde esta localidad *[ilaqa]*: otras personas –agentes y *karindas*[*] de terratenientes vecinos, peones y *khidmatgars*[**] de la *thana* y la estación de ferrocarril vecina, guardias y *chaukidars*[***] que sobrevivieron a la masacre– fueron sin duda citados y testificaron sobre el crimen y su pre-historia[22]. Pero mucha de esta evidencia era fragmentaria y no permitía cubrir su desarrollo completo. En cuanto a los acusados, ninguno de ellos se animó a hacer declaraciones programáticas o políticas[23]. Incluso los "cabecillas" profirieron tan sólo negativas y coartadas de diverso tipo, que van desde el alegato de Nazar Ali sobre haber sido confundido con su homónimo, el tío de Shikari, hasta el de Lal Mohammad sobre haber recibido el impacto de perdigones, quedando inconsciente antes de que la *thana* fuera tomada por asalto[24]. En la sala de la corte, este tipo de discurso era por lo general evasivo: eran intentos de los acusados por disociarse de los eventos narrados –con mayor minuciosidad por Shikari– con el fin de eludir el castigo.

Sin embargo, el miedo al castigo, a tiempo de hacer que los acusados "economicen la verdad"[25], produce también la figura del testigo de cargo: la del campesino-acusado que se convierte en renegado y que, protegido por la ley (y aguijoneado por la fiscalía), habla de la pre-historia y de las incidencias concretas del hecho, de un modo histórico, sistemático y acusatorio. El castigo genera así reticencias y revelaciones en los dos extremos del espectro. La práctica discursiva judicial requiere, idealmente, de ambos: en el caso de un juicio masivo, enarbola

21 El Sadar Kotwal [illegible] el Congreso y [illegible] día siguiente y se llevó un carro lleno de papeles (cuarenta archivos, nueve legajos de [illegible] en blanco, un diccionario, ¡incluso una balanza!) al *kotwali*. Estos papeles fueron revisados por [illegible] para extraer listas de voluntarios de la *thana* de Chaura. Ver, Juicio 791-94, y pruebas 17-122, Primera Instancia.

* N.E. Sirvientes empleados por los zamindars o terratenientes.

** N.E. Sirvientes personales.

*** Guardia o centinela de pueblo nombrado localmente como miembro de la fuerza policial auxiliar.

22 Ver por ejemplo la evidencia de Sadhai, el *syce* del *darogha*, de Autar, el lavandero de la *thana*, y de Siddiq, el único guardia sobreviviente de la *thana*, ante el Juez de la Corte Superior.

23 Cf. Sección III, más abajo.

24 Ver *inter alia*, la declaración de Nazar Ali y de Lal Mohammad, 6 de junio de 1922, Primera Instancia.

25 Juicio, Corte Suprema.

las revelaciones del testigo de cargo para abatir a los acusados reticentes con el miedo al castigo. El de Shikari fue un testimonio "competente" contra los acusados de Chauri Chaura, porque fue forjado desde una fase temprana para alimentar y amoldarse a la producción del discurso judicial[26].

II. Características del Testimonio de Cargo.

La primera cosa que sorprende al leer el testimonio de Shikari es que, evidentemente, no puede leerse como el discurso de un rebelde arrepentido. A pesar de su extensión, alcance y detalle, lleva demasiados rastros de una estructuración ajena, planteándonos serios problemas en torno a su autonomía y autoría. Este TTC, vehículo de la acusación, muestra huellas del poder interrogador que lo produce y exhibe la marca de su violenta intervención: miedo al castigo, tortura directa y –más importante aún– promesas de perdón y recompensa[27]. Estas son sus características originarias. El modo acusatorio específico y su carácter instrumental y transaccional, diferencian al TTC de las confesiones inquisitoriales en las cuales "el acusado toma parte por sí mismo del ritual que produce la verdad penal"[28]. La diferencia principal reside en el hecho de que, mientras en la Europa medieval de Foucault, cuanto más confesara el acusado, más justo se volvía el castigo; en nuestro caso, cuanto más Shikari-como-testigo-de-cargo se implica a sí mismo en el "crimen de Chauri Chaura", mejores son sus oportunidades de ser perdonado.

La fiscalía convierte al renegado en testigo de cargo permitiéndole que sus recuerdos se conviertan en Testimonio –algo que pueda sostenerse ante un Tribunal de Justicia– haciendo posibles las conclusiones en el proceso de construir una narrativa maestra del evento y asignar los castigos. El TTC no es sólo la percepción del renegado sobre un evento pasado, más que cualquier otro tipo de testimonio, el suyo está "al servicio del juicio". El "Testimonio", sugiere Paul Ricoeur, "significa algo distinto a la simple narración de las cosas vividas". De hecho,

> ... el Testimonio es lo que nos permite confiar: *pensar que ... estimar que ... en breve juzgar*. El Testimonio quiere justificar, demostrar el buen fundamento de un aserto que busca alcanzar su significado, más allá de los hechos.

26 La sección relevante en la Ley Procedimental afirma: "Un cómplice podrá ser testigo competente contra la persona acusada; y una condena no es ilegal tan sólo porque proceda del testimonio no corroborado de un cómplice". Sección 133. Por supuesto hay una "regla de prudencia" (sección 114, inciso (b)) que estipula que los jueces no deben condenar sobre la base de dicho testimonio no corroborado, aunque los eruditos legales reconocen que la *raison d'être* de la sección 133 era la "imposibilidad" de someter "a los principales delincuentes a la justicia... sin recurrir a dicha evidencia". Cf. *Law Commision of India. 69th Report on the Indian Evidence Act, 1872*, Delhi, 1979, capítulo 73.

27 Shikari, por razones obvias, no habló de interrogatorios violentos, pero para Ramrup ver nota 18

28 Michel Foucault, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison* (Harmondsworth, 1977), p.38

> Por lo tanto, nunca es suficiente el carácter ocular del testimonio para constituir su significado. Es necesario que no solamente sea una declaración, sino un relato de los hechos, que sirva para probar una opinión o una verdad[29]

En este caso, el testigo de cargo se veía obligado a testificar, en el sentido fuerte del término. El TTC de Shikari se creó con el fin de probar el sólido fundamento de un aserto: los siete cargos que se levantaron contra los 225 acusados de Chauri Chaura[30].

La tarea del TTC era narrar todas las micro-secuencias que se creía podían fundamentar esos actos culposos (y los episodios que, en opinión de la fiscalía, pudieran tener relación con ellos); identificar a los acusados en cada paso de su marcha progresiva hacia el crimen y confirmar que no habría limitaciones legales o procedimentales para su confiabilidad jurídica. La fiscalía, a través de sus intervenciones, se aseguró de que el testimonio de Shikari realizara con éxito las tareas para las que había sido diseñado. En términos generales, estas tres tareas interrelacionadas se cumplirían en las secciones A, C, y B del TTC respectivamente*.

La consideración subyacente era, por supuesto, que Shikari testificara como acusador-cómplice. Este carácter dual –que funciona en ambas caras de la ley– diferencia al TTC de todos los demás testimonios. Se ha identificado ya esta dualidad de condenación/auto-implicación, en la proto-confesión que precedió

29 Paul Ricoeur, "The Hermeneutics of Testimony", en sus *Essays in Biblical Interpretation*, Philadelphia, 1980 pp 129, 123-4. Énfasis en el original

30 Los 225 imputados en las audiencias fueron acusados por los siguientes delitos:

1. Que ellos, en el cuarto día de febrero de 1922, en Dumri, tomaron el acuerdo mutuo de cometer actos ilegales, a saber, intimidar a la policía por la fuerza o con demostraciones de fuerza, golpearlos por lo que el Sub-Inspector y sus subordinados habían hecho en cumplimiento de su deber como servidores públicos, con el fin de evitar que los "voluntarios" perturbaran el orden público" (Sección 120B del Código Penal)
2. Que ellos, en la fecha señalada, en Chaura, fueron partícipes de una asamblea ilegal, cuyo objeto común fue desafiar a los policías de Chaura, para intimidarlos por la fuerza o con demostraciones de fuerza, golpearlos, quemarlos y matarlos, quemar y destruir su propiedad y otras propiedades pertenecientes al gobierno y para saquearlas (Sección 47).
3. Que ellos ... asamblea ilegal, con el objeto común de que todos o algunos de los miembros de la mencionada asamblea causaran, intencionalmente, la muerte de 23 oficiales de policía (Sección 302 ..., en referencia a la sección 149).
4. Que ellos... asamblea ilegal, para cometer destrozos mediante incendios o sabiendo que era probable que causarían tales destrozos en el edificio de la estación de policía (Sección 436, con referencia a la sección 149)
5. Que ellos... asamblea ilegal con el objetivo común de que algunos de los miembros de la referida asamblea cometieran el delito de pillaje (Sección 395..., en referencia a la sección 149).
6. Que ellos... asamblea ilegal, con una meta común que resultó en el daño voluntariamente ocasionado a los oficiales de policía, incluyendo a los *chaukidars*, en el cumplimiento de su deber (e.d., la dispersión de la asamblea ilegal, S.A.) en tanto servidores públicos, o como consecuencia de la detención por parte del Sub-Inspector y los guardias, de la ilegal marcha para bloquear las ventas en el Bazar de Mundera (Sección 322, en referencia a la sección 149).

Además de ésto, veintiséis acusados fueron juzgados por "delitos contra los ferrocarriles y telégrafos".

* N.E. El autor se está refiriendo a un apéndice que no ha sido incluido en esta traducción pero cuyas partes salientes han sido citadas y analizadas por Amin en el curso de este texto.

al TTC de Shikari[31]. Una ilustración breve pero gráfica de esto mismo puede apreciarse en el siguiente extracto de su detallado testimonio, emitido ante el Juez de la Corte Superior:

> Yo arrojé *kankar* y ladrillos y golpée a los guardias; les quité la vida y prendí fuego a la casa del *diwanji*; y golpée al *daroghaji* y traje el cadáver del *darogha* hacia donde estaban los cadáveres de los guardias. *Muchos otros estuvieron conmigo dondequiera que hice algo. Yo reconocí a algunos de mis asociados en este motín* (Expediente del Juicio 12)[32].

La tarea específica del TTC no era sólo la de circunscribirse al crimen. Por así decirlo, había que ir detrás del crimen, para ayudar a la acusación a figurarse su pre-historia. De este modo, en la corte, las acciones de los acusados resultaban imbuídas de una cierta premeditación, esencial para establecer el cargo de conspiración (cargo No. 1). La identificación de los móviles del hecho, como "actividad(es) política(s) que conduce(n) al crimen", se realizaba con el interés de establecer que hubo un clima general de desobediencia a toda autoridad (al Estado y los DCC's). Esto haría que "Chauri Chaura" fuese inteligible y condenable como "crimen", sin tener que establecerse motivaciones individuales para cada uno de los acusados por el ataque a la *thana*. Estos requisitos dieron lugar a que el testimonio de Shikari se estructurase a lo largo de dos armazones conexas Narrativa e Identificación, o bien a lo largo de lo "Episódico y lo Configuracional", para prestarnos una idea de Paul Ricoeur[33].

La narrativa, bajo la forma de una cadena de eventos conexos que conduce a "los sucesos en la *thana*", se descompone en una cadena de micro-secuencias relevantes para el crimen, y en cada eslabonamiento se pide a Shikari que se detenga y recuerde los nombres y caras de aquellos a quienes ahora él "reconoce" como acusados involucrados en el motín. Parte de lo más importante de esto aparece a continuación:

> *Acción 1:* Formación del Mandal de Dumri (párr. 2, 4).
>
> *Identificación:* "Aproximadamente 50 hombres de Mundera llegaron hasta mi puerta. Y vinieron también hombres de Chaura. Y un Brahman a quien he identificado aquí, un hombre más o menos alto. Quizá su nombre sea Dwarka. Y muchos hombres vinieron con él. Abdullah de Rajdhani... y un Pandit de Rampurwa, cuyos nombres conozco ahora como Sham Sundar... Nazar Ali también vino... Ganesh Bania de Mundera, Ramrup Barai de Mundera

31 Ver p. 124, arriba.
32 Énfasis adicional.
33 Paul Ricoeur, "The Narrative Function" en *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge, Paris, 1981.

> y Chedi Bhar de Chaura, etc. . No sé quienes más estaban ahí, pero todos los hombres de mi aldea estaban ahí. Algunos de los nombres –la mayoría de ellos– los conocí durante el juicio en primera instancia. El resto lo sabía desde antes".
>
> *Acción 2:* Reclutamiento de voluntarios o de los que se convertirían en voluntarios (párr. 5):
>
> *Identificación:* "Yo y Nakchhed y Nazar Ali reclutamos a 8 o 9 hombres. Nakchhed llenó los formularios. Chingi Teli, Bihari Pasi, Phenku Pasi, Sukhdeo Pasi, Bindeshwari Sithwar, Jangi Ahir, Dudhai Chamar, y dos hombres de Bale cuyos nombres no recuerdo. Ellos fueron reclutados. *De ellos, Phenku y Jangi no están entre los acusados."*
>
> *Acción 3:* Intento de bloquear las ventas del Bazar de Mundera a fines de enero (párr. 6).
>
> *Identificación:* "Fuimos allí con 30 o 32 voluntarios; Nazar Ali, Bikram, Sukhdeo, no recuerdo los otros nombres. Partí con 30 o 32 para Mundera, pero no fuimos allí sino a Bhupa".
>
> *Acción 4:* Reunión en Hata contra Aman Sabha, 31 de enero (párr. 8).
>
> *Identificación:* "Entre los acusados, los que estuvieron en la asamblea de Hata son Sukhdeo Pasi, Sadho Sainthwar, Dudha Chamar, Chingi Teli, etc... no recuerdo otros nombres".
>
> *Acción 5:* Intento de establecer piquetes en el Bazar de Mundera, 1º de febrero (párr. 11)
>
> *Identificación:* "De la gente que he nombrado hoy (ver anterior identificación, S.A.), Chingi Teli, Dudhai Chamar no estuvieron allí, el resto estuvieron todos allí
>
> *Acción 6:* Deliberaciones en la noche del 1º de febrero en casa de Shikari (párr. 12).
>
> *Identificación:* "Aquí vinieron Mahadeo de Chaura, Kheli Bhar, Bhagwan Ahir, Lal Muhammad Sain, Ramrup Baral, Nazar Ali y otros cuyos nombres no conozco. Kheli Bhar murió en el motín. Los otros 5 están entre los acusados".
>
> *Acción 7:* Continuación de las deliberaciones en la mañana del 2 de febrero (párr. 13).
>
> *Identificación:* "Las mismas personas que habían estado el día anterior vinieron a mi casa, además de un niño llamado Nakchhed... Ese día se escribieron 5 cartas. Nakchhed las escribió."
>
> *Acción 8:* *Sabha* [reunión] en Dumri en la mañana del 4 de febrero. Marcha bajo juramento hacia la *thana* (párr. 17).
>
> *Identificación:* "Me fijé cuidadosamente. Todos estaban dispuestos a ir, ninguno retrocedió... *Todos los hombres de mi aldea levantaron la mano. Esto quiere*

decir, todos los acusados de mi aldea que están presentes. También Ramrup Barai, Thakur Ahir (testigo de cargo), Naipal Mallah, Ganesh Bania, el acusado de Chaura que he identificado, todas estas personas estaban entre los que levantaron sus manos. Y el acusado Sham Sundar, y el acusado Meghu Tiwari, y el acusado Dwarka Pandey, y el acusado Abdullah alias Sukhi y el acusado Jaglal Kewat, y el acusado Kalu alias Lalu (Chamar), y el acusado Baran Bania; y muchas otras personas que no recuerdo. Y podría 'reconocer de cara' a muchas de ellas".

Se puede entender el significado de estas micro-secuencias para la pre-historia de los eventos, con ayuda de la noción de "momentos de riesgo", que según Barthes es inherente a la narrativa. La distinción básica que Roland Barthes ha establecido entre "función" e "índice" (equivalentes a lo sintagmático y lo paradigmático) es de vital importancia en la medida en que nos ayuda a analizar la creación del significado, distinguiendo los discursos de tipo mayormente metonímico de aquellos mayormente metafóricos[34]. Según Barthes, aún en una narrativa que progresa por secuencias, "no todas las unidades tienen la misma 'importancia'; algunas constituyen verdaderos eslabonamientos de la narrativa (o de un fragmento de la misma); otras solamente 'llenan' el espacio de lo narrado entre los puntos que funcionan como articulaciones"[35]. Barthes llama funciones cardinales a las primeras, y a las últimas "catalizadores" teniendo en cuenta su naturaleza complementaria. Estas funciones cardinales, que marcan la inauguración y el cierre del "momento de riesgo de la narrativa"[36], abren una posibilidad alternativa y hacen avanzar la historia, escogiendo un hilo narrativo entre otros:

> Para que una función sea cardinal, es suficiente que la acción a la que remite abra (o continúe o cierre) una alternativa con consecuencias directas para el ulterior desarrollo de la historia, en resumen, que inaugure o ponga fin a una incertidumbre. Si *el teléfono suena* en un fragmento de la narración, es igualmente posible contestar o no contestar, dos actos que inevitablemente llevarán la historia por distintos caminos[37].

Barthes siente que tales "momentos de riesgo" forman parte de cualquier narrativa. Su presencia estará tanto más marcada –aunque de manera ligeramente diferente– en la reconstitución de las acciones culposas a través del TTC en la corte. Además de distribuir responsabilidades por el crimen en sí, una de las tareas de la fiscalía, tanto como del juez, era establecer si determinados individuos participaron o no en actos que, a pesar de no estar cubiertos en el señalamiento de cargos, se podrían entender como conducentes al crimen, haciendo más inteligible, en esa misma medida, la repentina ruptura de la ley. En los testimonios, el rasgo específico de estos momentos de riesgo es que sólo pueden considerarse significativos en retrospectiva. Su significado como "momentos de riesgo" es producto de la propia comprensión que tiene la Fiscalía sobre la pre-historia del crimen. Como consecuencia de ello, ganarán en importancia algunas articulaciones decisivas explicitadas en el testimonio posterior del testigo de cargo, aunque estuvieran totalmente ausentes de sus declaraciones más tempranas. Una vez más, este rasgo pone en relieve las intervenciones que dan lugar a la constitución del TTC.

34 Ver Roland Barthes, "Introduction to the Structural Analysis of Narratives", en *Image-Music Text*, Glasgow, 1979. Ver también Barthes, *Elements of Semiology*, New York, 1980, p. 60, y el famoso texto de Roman Jakobson, "Two Aspects of Language and two types of Aphasic Disturbance", en Jakobson y Morris Hale, *Fundamentals of Language*, The Hague, 1956. Debemos hacer notar que el TTC, aunque cumple una función metafórica en el discurso judicial, no es puramente metonímico en términos de su estructura, en razón de las intervenciones de la fiscalía.

35 Barthes, "Structural Analysis of Narrative", p. 93.

36 Ibid., p. 95.

37 Ibid., pp. 93-4. Énfasis en el original.

Un importante ejemplo de la construcción de tales momentos de riesgo nos lo brinda la relación que hace Shikari de la reunión del 31 de enero de 1922 en las cercanías del cuartel del subdistrito *(tahsil)* de Hata. Pongamos mayor atención a la forma en que se construye esta relación. En su confesión del 16 de marzo, la *sabha* de Hata figura casi como un elemento catalizador, que tan sólo llena el espacio narrativo entre dos funciones cardinales: los intentos de establecer piquetes para bloquear las ventas en el Bazar de Mundera a fines de enero y a principios de febrero[38]. Durante el juicio en primera instancia en la corte de Mahesh Bal Dikshit, la fiscalía obtuvo la siguiente información de Shikari sobre la *sabha* de Hata:

> Mientras la *sabha* se estaba reuniendo fui a casa de un pariente mío. Cuando regresé, la *sabha* estaba terminando. Un *panditji** estaba recitando de pie sobre un *chauki*. La madre de Mohd. Ali dice "hijo muere por el *Khilafat*". También escuché algunas otras cosas pero no recuerdo.
>
> El discurso nos afectó a todos, nos entusiasmamos. Nuestras cabezas se inflamaron. Nos levantamos y gritamos las consignas de Gandhi, Tilak, Swaraj, Bharat Mata, Md. Ali y Shaukat Ali. Luego nos formamos en filas. Nos paramos frente al *tahsil* y a la *thana* y pusimos una *charkha*** y 2 ó 4 banderas al frente, y todos fuimos hacia el bazar por el *tahsil*. Era día del Bazar de Hata.
>
> Nos detuvimos frente al *tahsil* durante 10 ó 12 minutos, gritando todas las consignas

38 Cf. "El sábado, día de mercado, ocho días antes de los sucesos de Chaura, Nazar Ali fue al Bazar de Mundera con los voluntarios, para detener la venta de ponche, vino, pescado y carne. Raghubir Doyal les dijo 'Váyanse del mercado porque el *Babu saheb* no lo permite'. Entonces, todos se fueron. Después de ésto fuimos a Hata el martes. Nazar Ali y yo fuimos a Hata con 50 voluntarios. Se realizó ahí una reunión. Un *Pandit* de Gorakhpur había ido a la reunión. En su intervención, él dijo que Muhammad Ali y Shaukat Ali habían sido sentenciados a dos años cada uno y que sus madres les habían enviado el mensaje de dar la vida por la causa de *Khilafat*. De Hata regresamos a Mundera..." Prueba 138, Primera Instancia.

* N.E. Designa a un Brahman o a una persona educada de la élite india.

** N.E. Piedra de molino.

mencionadas arriba. El *tahsildar*, el S.I., los guardias estaban ahí pero ninguno nos arrestó.

Llegamos a nuestra oficina en el Bazar de Hata. Nazar Ali entonces silbó... un silbido como éste (prueba 137)... Todos sabíamos el significado de los silbidos desde antes, porque se nos había instruido. Este silbido era para quedarnos y nos quedamos. El sol se ocultó. Luego nos fuimos hacia Bharangua (y a la mañana siguiente intentamos bloquear las ventas del Bazar de Mundera, S.A.)[39].

Inmediatamente notamos que ante el interrogatorio de la fiscalía, Shikari proporciona aquí información sobre la disciplina de una multitud, que responde a señales previamente acordadas y desafía la autoridad de los funcionarios locales del estado. Todo esto podía alimentar muy fácilmente una narrativa principal diferente pero conexa, que presentaría los sucesos posteriores a la *sabha* de Hata casi como si fueran el último ensayo para el motín de Chauri Chaura. En el juicio, Shikari repite todo esto ante el tribunal del Juez de la Corte Superior pero, decisivamente, es él quien identifica a los acusados presentes en Hata aquel martes por la tarde. La fiscalía pide entonces a Shikari identificar a los acusados que participaron en esa coyuntura fundamental. Así responde Shikari ante el interrogatorio cruzado:

Fue cuando vine a esta Corte (Superior) que por primera vez me di cuenta de la importancia de nombrar a las personas que había visto en la *sabha* de Hata. Antes de venir no me habían interrogado sobre esto: lo he mencionado cuando el abogado de la Fiscalía me lo preguntó en la corte (Expediente del Juicio 47)

Esto fue así porque el Magistrado en primera instancia construyó su "desenlace", la *sabha* de Hata, como un "momento de riesgo" dotado de "consecuencias directas para el ulterior desarrollo de la historia...". En la narrativa principal del Magistrado Mahesh Bal Dikshit (que confía en Shikari y en el informe del Sub Inspector local), la importancia de esta *sabha* se establece en términos secuenciales, "configuracionales" y simbólicos. El Magistrado en primera instancia construye la realización de esta reunión –a tiro de piedra de los funcionarios de la *thana* y del *tahsil*– en contraste con la *sabha* de Amán, convocada por el *pargana hakim* [N.E. oficial de la Sub-división], como un hecho altamente significativo. Para Dikshit este acto pone en evidencia, tanto la "independencia [de la multitud] respecto al control del gobierno" y al de los "líderes acreditados" del [Partido del] Congreso. La decisión de Nazar Ali y otros de cercar el Bazar de Mundera surge como consecuencia de la victoria sobre la autoridad del gobierno en la sede del *tahsil*, y sus reacciones ante la golpiza que sufrió Bhagwan Ahir al día siguiente a manos del *thanedar* de Chaura, resultan así sobredeterminadas por los logros

39 Declaraciones de Shikari ante el tribunal del Magistrado en Primera Instancia, 29 de marzo de 1992

de la reunión de Hata: habiendo desafiado la autoridad del Oficial subdistrital del *tahsil* y de la *thana*, no podían tolerar una afirmación de autoridad de parte de Gupteshar Singh, un simple *thanedar mufassil**. La pérdida de poder y autoridad por parte de los funcionarios estatales en Hata conduce a la pérdida de las vidas de los policías en la *thana* de Chauri Chaura, cuatro días después. La "tragedia de Chauri Chaura" resulta así anticipada por el Movimiento de No-Cooperación en general, y por su manifestación particular en Hata el 31 de enero de 1922. Ésta no podía "verse como un acto extraviado de bellaquería por los No-cooperadores y sus simpatizantes"[40]. En el escenario del juicio en primera instancia, sustentado en el testimonio del testigo de cargo, los campesinos acusados de Chauri Chaura ya habían tomado la ley en sus manos, en Hata, tres días antes de "los sucesos".

Como para enfatizar más su mensaje, y para demostrar su independencia no solamente del control del gobierno sino también de sus líderes acreditados, ellos marcharon con la multitud *tanto* al *tahsil* como a la *thana* (el uso de "tanto" en letra cursiva es un recurso retórico: los que acudieron al primero, acudieron al segundo) haciendo temblar la tierra con sus gritos de guerra.

La policía y el *tahsil*, sin embargo, ignoraron el desafío, y la multitud, animada por su victoria, cruzó Hata marchando hacia las respectivas aldeas donde iban parando en la noche, con la determinación de bloquear las ventas del Bazar Mundera al día siguiente. .

Los dirigentes locales de estas aldeas se hicieron cargo de la situación inmediatamente (después de la golpiza que sufrió Bhagwan Ahir en el Bazar Mundera). Su *amour propre* estaba herido. Un sub-inspector de las afueras había desgraciado a uno de sus miembros; mientras que en el *tahsil* y en la *thana* de Hata se había tolerado sus desmanes con toda calma. Ellos querían entonces tomar venganza y ahí..[41]

Es así cómo la fiscalía extrae información episódica conforme a un patrón, una configuración que convierte a Chauri Chaura en un hecho inteligible en términos de una pre-historia. Por lo tanto, una manera de caracterizar al TTC sería concebirlo como la estructura básica de una trama, en la que se trenzan los elementos episódicos y configuracionales que, según Ricoeur, definen toda narrativa[42]. La dimensión episódica da lugar a preguntas como: ¿y entonces? ¿y luego qué? ¿cuál fue el resultado? Pero la actividad de narrar, señala Ricoeur, no consiste simplemente en añadir un episodio sobre otro, también construye totalidades significativas con eventos dispersos, una "percepción unitaria" a partir

* N.E. Sub Inspector de policía de un distrito o estación policial (*thana*) del interior

40 "Mandato" del Magistrado de primera instancia", M.B Dikshit, 18 de junio de 1922 *passim*, Primera Instancia.

41 Ibid., pp. 4-5. Énfasis adicional.

42 Ricoeur "The Narrative Function"

de eventos sucesivos. "La función narrativa, por lo tanto, requiere que seamos capaces de extraer una configuración a partir de una sucesión"[43]. Podría ser útil concebir al TTC como una narrativa a la que el interrogatorio de la fiscalía confiere cierta *direccionalidad*. Para reiterarlo: el TTC no es ni una confesión, ni la percepción de un renegado sobre los hechos del pasado; en gran medida, es la visión fabricada por la fiscalía acerca del evento y su pre-historia.

Este es quizá el lugar para recordar que el "testigo de cargo" no es de modo alguno una categoría jurídica: pertenece al vocabulario de la policía y de la fiscalía. El término no aparece en ninguna parte de la *Law of Evidence* (Ley Procedimental - Penal) como tampoco en el índice del manual autorizado de la misma[44]. La Ley Procedimental habla de "testigos", de entre los cuales, uno es "el cómplice". Al menos, está claro el significado del término "cómplice", pero ¿con qué se relaciona el sustantivo *"approver"* ["el que aprueba"], si no es con el verbo "aprobar"? ¿Y a qué se refiere esta aprobación si no es a la interpretación que tiene la fiscalía sobre la historia? El testigo de cargo forma parte de la práctica discursiva de la policía, y al ascender a la sala del tribunal, se pone también al servicio de la causa del discurso judicial. Es al mismo tiempo un testigo y un agente del desplazamiento de la conciencia rebelde en la reconstrucción oficial del evento. El primer ejercicio historiográfico, el del juez, pone en vigor la pérdida del discurso rebelde, a la vez que busca recuperarlo en la forzada volubilidad del renegado. El discurso del testigo de cargo es entonces fabricado por el poder del estado; es esta *construcción* del TTC, antes que su verdad o falsedad particularizada, la que merece ser reconocida desde una perspectiva subalterna.

El testigo de cargo se llama así tan sólo porque produce el TTC; no *existe* de otra manera: es su Declaración la que lo hace testigo de cargo. El suyo es un caso de existencia plenamente asimilada al discurso. El testigo de cargo es en verdad la máxima figura retórica. Lo que se le pide a la fiscalía es establecer que el TTC ha sido elaborado conforme a los procedimientos prescritos por la ley para la emisión de tales declaraciones. De ahí la serie de declaraciones en el TTC, elicitadas sin duda por intervención de la fiscalía, sobre cómo la policía de ningún modo habría "influido" sobre la declaración de Shikari y sobre cómo el procedimiento prescrito para la identificación de los acusados, siguió la ley al pie de la letra. La fiscalía trata al TTC como un texto cerrado que deriva su

43 Ibid., p. 278

44 Agradezco al Profesor Upendra Baxi por sus útiles sugerencias sobre el status legal del término "approver" (testigo de cargo). En la última edición de *Law of Evidence* de Ameer Ali, hay cierta discusión sobre los testigos de cargo en la sección sobre "complicidad", pero no se hace intento alguno por relacionar ambos términos. Hay incluso seis páginas de "Insinuaciones sobre los Testigos de Cargo por Mr. J.D. Mayne", pero para estar a tono con la versión no resumida, los nuevos compiladores no especifican quién era este Mr. Mayne o incluso, a quién se dirigen las "insinuaciones". La evidencia interna sugiere que se dirigen a la policía, con el fin de ayudarla a crear y evaluar el testimonio del testigo de cargo. Ver *Woodroffe and Amer Ali's Law of Evidence*, vol. IV, 1981, sección 133, especialmente pp. 3332-38

significado de su *constitución* y no de su *contexto*: la cuestión de las relaciones del testigo de cargo con la gente a la que identifica se vuelve así una cuestión etérea para el Ministerio Público.

Su cara opuesta, la defensa de los acusados, quiere destruir la autosuficiencia del TTC contextualizándolo, con la esperanza de exponer sus contradicciones internas y probar su falsedad. La defensa intenta "socializar" el evento, implicarlo –y por tanto, implicar al TTC– en la realidad de su medio social. Esta última está siempre, necesariamente, comprometida por todos los hechos incómodos que rodean su existencia. Así, mientras del TTC no se obtiene mucha información sobre las redes de co-residencia, cooperación, parentesco y comunidad en cuya trama se transmiten los mensajes y se establecen las asociaciones, la interrogación cruzada del defensor nos muestra esos detalles en abundancia. En comparación con el interrogatorio de la fiscalía, que se contentó con una breve frase preliminar sobre el testigo de cargo ("Yo pago Rs. 34-7-0 de renta al año"), la defensa comenzó a escarbar en el pasado de Shikari en busca de relaciones personales de su familia con las personas nombradas en el TTC. Así se supo que la madre y la hermana de Shikari habían sido castigadas por robo algunos años antes por un *chaukidar* [guardia] de la aldea, que ahora figuraba entre los acusados; que otras personas nombradas por Shikari tenían un historial de disputas con el testigo de cargo y su familia, etc. Cuando Shikari fue "entregado" a la defensa, ésta intentó, durante tres días, desacreditar su testimonio destacando lo que pensaba eran declaraciones voluntariamente erróneas, que habrían sido motivadas por enemistades del pasado; cuestionando la veracidad del carácter de Shikari como testigo *ocular* de los hechos descritos, particularmente en referencia al papel que determinados individuos acusados pudieran haber jugado en un motín de masas; sugiriendo que podrían haberse cometido errores procedimentales tanto en la forma de extraer su confesión como en las jornadas de identificación. Todo esto podía invalidar el testimonio de un testigo de cargo, transformarlo en "evidencia inadmisible" y convertir en falsedades legales todo o al menos parte de sus declaraciones. La decisión sobre estas cuestiones es tarea que compete al juez[45].

Pero mientras la defensa tiene una estrategia bien definida hacia el TTC, ¿qué sucede con los propios acusados? ¿Qué nos dicen los registros de la Corte acerca de sus percepciones sobre el testigo de cargo y sobre su testimonio condenatorio? En respuesta a la pregunta. "Shikari lo identifica entre los amotinados, ¿qué tiene que decir frente a esto?", los acusados o bien no atinaban a dar con alguna razón convincente por la que su ex-camarada los hubiera traicionado así, o bien escarbaban en su pasado común para mostrar lo que en la mayoría de los casos el tribunal describió como "enemistad frívola y no documentada". El primer tipo

45 Esta discusión se basa en una lectura de la interrogación cruzada a que tanto la fiscalía como la defensa sometieron a Shikari.

de respuestas puede ejemplificarse en el comentario de Gobardhan Pasi, un "voluntario" auto-confeso de Dumri: "Shikari es de mi aldea. Yo no tengo enemistad con él. No puedo decir por qué me enreda" *(humko kyon phansa raha hai)*[46] Por otro lado Dudhai, de Chotki Dumri, tenía lo siguiente que declarar.

> Nosotros los *Chamars** habíamos comprado un cerdo para sacrificar el año pasado. El animal se entró a la casa de Ilahi Musalman y luego a los campos de Shikari. Shikari peleó con nosotros por este motivo. El *Mukhia*** vino y nos separó. Los musulmanes detuvieron nuestra agua. Nosotros cavamos nuestro propio pozo y tomamos el agua de él[47].

Bikhram Ahir, el ex-*chaukidar* de Dumri que se convirtió en "voluntario activo"[48] y que perdió a su hermano, el *chaukidar* Surajbali, en el motín, alegó una enemistad personal de distinta índole:

> Shikari es mi enemigo. Cuando yo era *chaukidar*, castigué a su padre por robo hace más de 20 años; y aproximadamente hace 5 años castigué a su madre y a su hermana por robo. Los tres fueron condenados. Yo identifiqué el cadáver de la esposa de Shikari cuando la aplastó el tren. Por eso me nombra[49].

Y para completar la serie, Kauleshwar Kurmi, peón de una aldea cercana en la Selva de Mahadeva (en medio del bosque que hasta los años 1890 rodeaba a la propia Dumri), recordó la época en que "Shikari pedía cuotas para los fondos del *Tilak Swaraj* y el *Khilafat*, y él se negó"[50].

En términos generales, el testimonio de Shikari contra los individuos acusados no estaba motivado por enemistades pasadas sino más bien por lo contrario, por la fraternidad con ellos en los días y semanas previos al 4 de febrero de 1922. Es por ello que el TTC aparece como instrumento de la justicia, que nombra de manera objetiva, sin malicia contra nadie. Pero ello no oculta la naturaleza transaccional de la traición que conduce a Shikari a denunciar a sus ex-camaradas. El Memorándum del Interrogatorio de Abdullah Churihar de la aldea Rajdhani, muestra este lado oculto del modo más patético. Abdullah acepta que es voluntario pero niega todos los demás cargos de los que se le "acusa": enrolar voluntarios, acudir a la *sabha* de Dumri en la mañana y atacar como consecuencia de ello la *thana*. Confrontado con el testimonio de Shikari, respondió amargamente:

46 Memo. de Evaluación, Gobardhan, s/o Ram Baksh, *Pasi*, 31 de mayo de 1922, Primera Instancia.
* N. E. Casta de intocables trabajadores en cuero.
** N E. Jefe o dirigente
47 Memo, Dudhaee, s/o Debi Deen, *Chamar*, 27 de mayo de 1922, Primera Instancia.
48 Juicio, Corte Suprema, p 33.
49 Memo, Bikram, s/o Sheocharan, *Ahir*, 25 de mayo de 1922, Primera Instancia.
50 Memo, Kualeshwar, s/o Janki, *Kurmi*, 2 de junio de 1922, Primera Instancia.

"Shikari me conoce desde antes. Él se ha convertido en testigo de cargo y si no acusa a un cierto número de personas, ¿cómo podría librarse?"[51]

Aquí tenemos una comprensión clara de la naturaleza instrumental y transaccional del TTC. En cierto sentido, Abdullah también le brinda una contextualización suprema al mencionar el contexto del juicio, la *raison d'être** del TTC Resulta evidente que la cuestión más significativa para el progreso y direccionalidad del juicio es la manera en que el veredicto se apropia del TTC y lo asimila. A pesar de que el veredicto depende del TTC, lo hace pasar por una prueba de fuego y sólo así puede limpiarlo de sus impurezas originarias. Los libros de leyes advierten a los jueces sobre esto. los cómplices no son como los testigos ordinarios en cuanto a su credibilidad, pues su evidencia está viciada y debe ser sometida a un cuidadoso escrutinio antes de ser aceptada...", escribió Ameer Ali en su autorizada *Law of Evidence*[52] Sin embargo, la relación entre el TTC y el veredicto se elabora en el interior del discurso judicial, para el caso de Chauri Chaura, es la política del juicio la que le brinda su contexto más amplio.

III. El discurso judicial y la política del juicio.

El objetivo central del discurso judicial (DJ) es establecer culpabilidades. Busca fijar responsabilidades, midiendo los contenidos "legales" e ilegales" de una acción Se preocupa por dar castigos justos" e "imparciales" sustentados en la "evidencia" y por ende en la verdad Es un discurso de naturaleza historiográfica. Mediante procedimientos claramente definidos el DJ establece la *única* narrativa *verdadera* sobre los hechos pasados. Es un discurso que es producto de la Razón, y que establece como verdadero el significado único, definitivo, verificable y probado que atribuye a los hechos. Apoyándose en su propio registro busca validar una verdad "razonablemente fuera de duda" que podría ser evidente para cualquier persona razonable Se valora especialmente la mayor deliberación que se produce en el DJ El juez busca producir y presentar una narración más armoniosa y menos desarticulada, confrontando diversas narrativas e incluso discursos contrapuestos –como en el caso de las declaraciones programáticas que hicieron algunos acusados en la corte–, y el DJ avanza construyendo el significado de estas narrativas elicitadas por medio de procedimientos legales El juicio es una re-presentación de lo que realmente" sucedió. De este modo produce una narrativa maestra, al desplazarse y revolver sus propios registros con observaciones de tipo paralingüístico –sobre la vestimenta, el porte, el tono y la expresión del testigo– que se inscriben en los márgenes del registro de los hechos. De este modo, el DJ se presenta como una narrativa maestra

51 Memo, Abdulla, Alias Sukhu, s/o Gobar de Rajdhani, *Churihar*, 23 de mayo de 1922.
* N.E. En francés en el original: razón de ser.
52 Law of Evidence. p. 838

autocontenida e internamente consistente, que prosigue entonces pronunciando su veredicto sobre la culpabilidad de los acusados.

Una característica conexa es que la construcción final y verdadera de la narrativa del juicio y el establecimiento de su significado se efectúan tempranamente en las audiencias del proceso. Ya en el nivel más alto, la Corte Suprema, la pregunta no es tanto si la narrativa maestra de la corte en primera instancia es verdadera o falsa, porque los "hechos del caso" ya no están más en discusión; lo que está en consideración son cuestiones de culpabilidad y castigo "justo" a los culpables. Pero ¿cuál *es* la "verdadera" narrativa en un motín como el de Chauri Chaura, donde estuvieron involucradas alrededor de 600 personas, donde se tomó nota de 1.000 sospechosos y se juzgó a 235? En un caso como éste, la narrativa judicial maestra tiene que abordar dos aspectos: (1) determinar si los acusados procesados participaron *efectivamente* en el motín, y (2) re-presentar la pre-historia de lo "ocurrido" de manera inteligible, como *conduciendo* a los acusados a amotinarse fuera de la *thana* en esa fecha particular de febrero de 1922. Pero precisamente porque "Chauri Chaura" fue un fenómeno de masas que ocurrió a cierta distancia del mundo "organizado" de la política distrital, los requisitos mínimos para que se cumplan los asertos 1) y 2) tenían que rebajarse. Los problemas que creó la participación masiva y "anónima" de la multitud rebelde a ser juzgada, llevaron a "identificar" a los participantes mediante ciertos otros indicios. En otras palabras el hecho de militar como "voluntario" en la región ("los formularios: la inclusión en listas policiales de 'voluntarios de la *thana* de Chauri Chaura'; el testimonio de un terrateniente o de su *karinda* sobre los 'voluntarios de la finca'") podía presentarse razonablemente como evidencia adicional de su participación en la *sabha* de Dumri y en el motín posterior en la *thana*. En segundo lugar, como era extremadamente difícil o casi imposible establecer los motivos de la devastación de la *thana* para todos y cada uno de los acusados, el juicio recurre a dos medios. El primero consiste en esforzarse por brindar un marco general a los hechos –las carencias económicas o el clima de turbulencia política– que se eleva a nivel de razón sustitutiva de las acciones culposas cometidas por los individuos acusados. En el presente caso, el DJ no podía zafarse de un argumento político aunque se esforzara por negar la presencia de cualquier motivación política en la realización de los actos criminales en la *thana* de Chauri Chaura. La segunda salida para construir la narrativa maestra del juicio consiste en aceptar la oferta de la fiscalía, de que el TTC se convierta en *matériel* para su propio discurso. Se busca sin duda crear una distancia entre el DJ y el TTC: "Tal vez los dos testigos más importantes para la fiscalía son los delatores, Shikari y Thakur", escribió Holmes, Juez de la Corte Superior, al inicio de su largo veredicto, sin aceptar formalmente el grado en que su propia narrativa maestra se sustentaba en el testimonio de Shikari[53].

53 Veredicto de H.E. Holmes (Gorakhpur), Proceso de Chauri Chaura, p.17

Dentro de esta amplia categoría, cuyos rasgos esenciales han sido delineados arriba, puede haber distintos niveles de discurso judicial. Es posible identificar tres de ellos en "Chauri Chaura": el DJ del Magistrado en primera instancia, que procesa pero no dicta el castigo; el de las audiencias de la Corte Superior, donde se juzga y se sentencia, y el de la Corte Suprema, que confirma/conmuta la sentencia o dictamina la absolución en la última etapa del prolongado proceso judicial. Es también posible detectar una estructura básica del DJ y ver los discursos de las distintas cortes como variaciones de la misma. Aquí, sin embargo, me limitaré a identificar algunas de las características generales del DJ, y en particular a explorar sus relaciones con el TTC.

Al observar primero el "mandato" del Magistrado en primera instancia, se lo encuentra salpicado de insultos "metafóricos", probablemente porque, además de mostrar su propia lealtad a la corona, este funcionario estatal de casta elevada no estaba sujeto a los requerimientos procedimentales de quien dicta una sentencia (un pronunciamiento razonado), y no necesitaba refrenar su ira contra "la turba de voluntarios intocables". El párrafo anteriormente citado del Magistrado en primera instancia, Mahesh Bal Dikshit, (ver. nota 41) contiene alguna evidencia de esto, pero su ejemplo más revelador puede hallarse en la parte en que Dikshit caracteriza a la multitud reunida frente a la *thana* en los siguientes términos

> El Sub-inspector pidió a los *chaukidars* [guardias] ... que empujaran a la gente. Los *chaukidars* empezaron a empujarlos con sus laques colocados horizontalmente en las espaldas de los hombres. Algunos *chaukidars*, enfurecidos por los gritos e insultos de la multitud empujaron a algunos hombres con brusquedad. *Una multitud normal* se habría reído con buen humor al ser movida así y habría escapado. En todo el mundo, aún las multitudes más furiosas han sido cargadas y dispersadas por la policía con bastones. Generalmente no se quema y mata a la policía por esta razón.
> *Pero una cosa es dispersar una multitud normal amotinada; y otra cosa es dispersar una turba victoriosa de voluntarios intocables enardecidos*. Por tocar a uno de los voluntarios con una ligera caña, una multitud de cinco mil forzudos tuvo que ser requisada. Tocar a un miembro con el bastón de un *chaukidar* mereció horrendas represalias[54].

Otra característica relevante de este texto es que el Magistrado en primera instancia, que había creado la figura del testigo de cargo siguiendo las directivas de la fiscalía, guarda silencio en relación a él en su "mandato" y, a diferencia de los jueces, no se detiene a sopesar la validez del TTC. La única vez que Dikshit menciona a Shikari es como rebelde, nunca como testigo de cargo, cuyo testimonio tiene una relación paradigmática con los autos de la primera instancia. ¿Por qué,

54 "Resolución" de M.B. Dikshit, 18 de junio de 1922, p.10. Énfasis adicional.

en agudo contraste con otras declaraciones judiciales sobre "Chauri Chaura". ¿A qué se debe aquí esta omisión? La respuesta parece ser que Dhishut emitió un mandamiento en primera instancia, algo más próximo a una declaración de apertura de la fiscalía, y no un veredicto; y que por lo tanto podía apropiarse del discurso del testigo de cargo al extremo de no dejar ningún rastro independiente de él. Este es un indicio adicional de la naturaleza puramente instrumental del TTC desde el punto de vista de las autoridades.

En el acto de sentenciar, por otro lado, hay una actitud equívoca hacia el TTC. Los libros de leyes obligan a los jueces a tratar al TTC con saludable sospecha[55]. Al mismo tiempo, incluso expertos como Ameer Ali aceptan la conclusión obvia que emana del reconocimiento judicial del cómplice como "testigo competente":

> No es necesario que un cómplice deba ser corroborado en cada detalle concreto, porque si se encontrara dicha evidencia resultaría innecesario llamar al cómplice, pero su declaración debe ser corroborada en tales y cuales puntos concretos, como para satisfacer a la Corte o al tribunal de la verdad de su historia[56]

Así, el veredicto acepta por necesidad al TTC en general, aunque al mismo tiempo cierne dudas sobre él. De hecho, este carácter equívoco, por emanar específicamente de la naturaleza "contaminada" que se percibe en el TTC, tiene sus raíces en la problemática relación entre castigo y justicia, especialmente para el caso de "crímenes" cometidos en el curso de una acción anti-estatal de masas. En un juicio como el de Chauri Chaura, lo esencial es identificar a los "criminales" e imponerles un castigo, pero al mismo tiempo, ello debe ser presentado como [illegible] de justicia. La equívoca actitud del veredicto hacia el TTC [illegible] como parte de su acto de sopesar, surge en igual medida de la necesidad de que la pena judicial encubra ante el mundo exterior su verdadera naturaleza. De ello existen numerosas indicaciones, lingüísticas y de otro tipo, desparramadas a lo largo de las diversas declaraciones judiciales sobre el motín, pero quizás la formulación más clara del problema sea la del juez de la Corte Suprema, Sir Theodore Piggott, que figura en un libro escrito después de su jubilación y dirigido a un público amplio:

> Sobre *lo que* sucedió entre la tarde del 1º de febrero y la mañana del 4 de febrero, *debo advertir* al lector que *tenemos que* confiar, *en parte*, en la declaración de un testigo de cargo que se convirtió en Evidencia del Rey *con la esperanza de salvar su propio pellejo*, y en parte, en las renuentes declaraciones de otros testigos, que el veredicto de la Corte Suprema describe como "tan mezquinos con la verdad como se atrevieron a serlo". *Hay razones para creer* que el testigo de cargo, un hombre llamado Shikari, estaba diciendo la verdad cuando escribió.[57]

Las palabras en cursiva destacan el tono apologético y el intento, quizás inconsciente, del autor, de superar la complicidad del veredicto con el TTC: de ahí la reserva que exhibe para convencer al público "de la casa" [N.E. el público inglés] acerca del tipo de problemas que él, Piggott, tuvo que enfrentar mientras servía a la Corona en la India.

El mismo problema aflora cuando H.E. Holmes, Juez de la Corte Superior de Gorakhpur, tuvo que juzgar a los acusados contra quienes el "testigo principal" era Shikari. A propósito del caso de Abdullah Churihar de Rajdhani, el juez escribió:

> El principal testigo contra este acusado es el testigo de cargo Shikari, y esto plantea el problema de qué tan confiable es la evidencia de Shikari. Yo encuentro que pese a que Shikari puede (naturalmente) estar intentando minimizar su posición como "voluntario" prominente, su declaración es por lo general, muy confiable. Parece imposible suponer (y no hay ningún fundamento en la evidencia para hacerlo) que si el mismo Shikari no hubiera tomado parte en el motín, pudiera haberse presentado y expuesto al riesgo de ser colgado, alegando falsamente el haber estado involucrado. La defensa no tuvo nada que alegar contra él; se afirmó que él había "mejorado el caso" en el que originalmente testificó, pero me parece que el hecho de que su última declaración fuese más completa se debe evidentemente a que fue interrogado con mayor detalle [illegible] cuando hizo su declaración bajo [illegible] 164 (su confesión [illegible] ningún interrogatorio, [illegible] bien pudo haber [illegible] innecesario dar algunos [illegible], y su interrogatorio [illegible] fue menos completo que el de esta corte. Parte de la reticencia de Shikari puede deberse al miedo a la organización de No [illegible] saber podría volver a la vida otra vez[58]

Aquí tenemos una localización característica del TTC dentro del DJ. Pese a sus comprensibles problemas y deficiencias, en el extracto anterior se considera confiable al TTC en términos generales; ¡de hecho se sugiere que, por definición, el TTC tiene que ser confiable! Pese a estar cercado por toda clase de limitaciones, se acentúa la naturaleza "voluntaria" de la "confesión" del potencial testigo de cargo y se subraya la rectitud que le atribuye el tribunal. El TTC se somete a la prueba judicial de confiabilidad no para ser descartado sino tan sólo para enfatizar sus puntos fuertes y justificar su carácter incompleto haciendo alusión a la posición del testigo de cargo como renegado. Finalmente, en opinión del juez,

55 *Law of Evidence*, Sección 133, *passim*.
56 Ibid., pp. 841-42

57 Sir Theodore Piggott, *Outlaws I Have Known and other Reminiscences of an Indian Judge*, Edinburgh and London, 1930, pp. 258-59. Énfasis adicional.
58 Veredicto de H.E. Holmes pp. 102-103.

Shikari no tenía tanto miedo a las represalias de los familiares de las personas acusadas como a las de la organización de No-Cooperación que, "por algo que él debe saber, podría volver a la vida otra vez": una conclusión típicamente política para un apuro individual que ayuda a subrayar indirectamente los antecedentes políticos del "crimen de Chauri Chaura".

A pesar de su deliberada confianza en el TTC, la Corte Suprema reconoció la naturaleza problemática de las declaraciones de Shikari, distinguiendo por un breve lapso a la persona del testimonio. Siguiendo a H.E. Holmes, los jueces de la Corte Suprema caracterizaron a Shikari como "un testigo inteligente e incluso plausible"[59], para luego poner en duda su testimonio en los siguientes términos:

> Shikari puede haber exagerado en contra de algunos vecinos suyos, como modo de satisfacer rencores previos. Aparte de esto, el hombre estaba obviamente bajo la gran tentación de introducir en su historia los nombres de cualesquiera de sus compañeros de aldea contra quienes creyera que los oficiales de policía a cargo de la investigación abrigaban serias sospechas. De acuerdo a la mentalidad de una persona (de esta clase,S.A.), si dejaba de hacer esto podía crear sospechas en los policías, en sentido de que él se estaría esforzando en proteger a vecinos suyos sobre cuyos quehaceres no podía aducir ignorancia[60]

Aquí tenemos un inte[illegible] contextual [illegible] Dumri, la propia aldea de Shikari. En esta instancia [illegible] una "duda razonable" acerca del testimonio de [illegible] hombres de Dumri" y sentían que el Juez de la Corte Superior "debería haber extendido (esa duda) a un número considerablemente mayor" de acusados[61]. Pero pese a estas reservas explícitas sobre el testimonio de cargo, en el veredicto de la Corte Suprema figuran las siguientes declaraciones: "La evidencia del testigo de cargo contra este hombre (Chingi) esta por lo tanto completamente corroborada"; "Este acusado está implicado en la evidencia de ambos testigos de cargo"; "Un rasgo peculiar del caso contra (Ghaus Ali) es que Shikari no dice nada acerca de él"[62].

La afirmación sobre la "peculiar" ausencia de Ghaus Ali en el testimonio de Shikari reviste alguna importancia. Es una indicación, entre muchas otras, de que el TTC es un intertexto que se relaciona dialécticamente con todos los demás textos surgidos del proceso, cuya mutualidad integra el discurso judicial. En los

59 Al margen de las actas del proceso en [illegible] el 29 de junio de 1922, el Juez [illegible] anotó: "[illegible] W 2 Thakur parece torpe, poco ingenioso y estúpido [illegible] Shikari [illegible] parece activo, despierto e inteligente"

60 Juicio, Corte Suprema, p 28

61 Ibid., p. 29

62 Juicio, Corte Suprema

registros judiciales, el problema de la intertextualidad tiene que ser planteado de manera ligeramente distinta al modo en que normalmente se entiende en el contexto del análisis de producciones literarias[63]. En cierto modo, podría decirse que la trama de intertextualidad es mucho más densa en los registros judiciales que en los textos literarios, no sólo porque se convoca a diferentes testigos a relatar los mismos hechos, sino también porque se les pide expresamente referirse a textos anteriores, y particularmente al TTC, el intertexto *par excellence*. Es así como el DJ recoge el hilo y teje su narrativa maestra.

Puede ilustrarse esto con referencia a la narrativa judicial de la *sabha* [reunión] de Dumri en la mañana del 4 de febrero, en preparación para la marcha sobre la *thana*. Mears, el Presidente de la Corte Suprema y el Juez Theodore Piggott tenían ante sí "un cuerpo considerable de evidencia" sobre esta *sabha*. "En primer lugar", tenían "las deposiciones de los dos testigos de cargo, Shikari y Thakur". "Luego", estaban las referencias registradas en las "confesiones" de Bhagwan Ahir y Ramrup Barai, entre otros acusados. "En tercer lugar", tenían "registros más o menos detallados sobre el asunto de parte de tres testigos". Ellos eran Bhawani Prasad Tiwari, un *zamindar* [terrateniente] de la aldea vecina de Pokharbhinda, Jagat Narain Pande de Malaon, un *pandit mast-maula** de la región, que se sentía tan a sus anchas en las reuniones nacionalistas como en la *thana* de Chaura, y Shankar Dayal Rae, un próspero contratista del Bazar de Mundera. Sin embargo, después de discutir en cada caso el peso que podría darse al testimonio de estos tres testigos y su inclinación hacia los acusados (p.e., "Nos [illegible] el que (Shankar Dayal, S.A.) pueda ser visto como un testigo claramente [illegible] personas acusadas"), los jueces recurrieron a la primacía del TTC en relación a la *sabha* de Dumri. "El tenor de (toda) esta evidencia en conjunto", escribieron, "permite corroborar la información dada por el testigo de cargo Shikari sobre la reunion de Dumri, al menos en sus líneas generales, lo suficiente como para que podamos sentirnos seguros de su sinceridad y precisión general"[64].

El veredicto, a tiempo de buscar la corroboración del testimonio de Shikari, le imprime su propio significado al recuerdo episódico del testigo de cargo. Los eslabones interconectados del TTC se seleccionan y reacomodan de manera muy distinta. Veamos la comprensión de la Corte Suprema sobre las circunstancias y motivaciones del bloqueo a las tiendas de carne, pescado y *abkari***, que fue la causa inmediata del enfrentamiento entre los voluntarios y la policía. En tres rápidas etapas, el tribunal "trazó con singular precisión" cómo y por qué

63 Ver Jonathan Culler, *The Pursuit of Signs, Semiotics, Literature, Deconstruction*, Londres 1981 capítulo 5.

* N.E. Brahman errante

64 Juicio, Corte Suprema, pp. 17-19

** N.E. Tiendas de expendio de bebidas alcohólicas.

un movimiento que para sus organizadores tenía por objeto bloquear sistemáticamente las ventas en las tiendas de licor, "degeneró repentinamente y casi inevitablemente en (un) asombroso despliegue de violencia de masas."

> *Etapa 1:* El bloqueo a la venta de bebidas alcohólicas en las tiendas con licencia aparece como un "objetivo conveniente para la actividad de las asociaciones de voluntarios".
>
> *Etapa 2:* Pero tales actividades no podrían restringirse a las bebidas alcohólicas: se necesitaba algo más para "atraer directamente" la "simpatía personal" de los voluntarios. Pese a que el campesinado estaba sufriendo la elevación del precio de los granos, la venta de ellos no podía ser objeto de bloqueo, ya que los propios campesinos productores estaban "ansiosos de vender en un mercado en alza". Por lo tanto, "el movimiento era en contra de los vendedores de carne y pescado", a quienes se exigió rebajar sus precios o enfrentar el cierre y el saqueo de sus tiendas. Los voluntarios esperaban una "gran reducción en los precios de la carne y el pescado", como un "paso en la conquista del *Swaraj**" que debía elevar su prosperidad material".
>
> *Etapa 3:* Esto era posible sólo a través de una movilización "abrumadoramente masiva" (que llevó al enfrentamiento con la policía, primero en el Bazar y luego frente a la *thana*)[65]

No es necesario analizar todos los matices que se esconden tras este modo de razonamiento confiado y casi arrogante de los jueces de la Corte Suprema. Significativa es la lectura *economicista* que realizan del bloqueo de ventas en tiendas de licor y carne por parte de los voluntarios de Chauri Chaura, negando en solo plumazo el complejo proceso que dió lugar al extendido impulso por abstinencia y el vegetarianismo en todo el distrito de Gorakhpur[66]. Incluso Shikari, que al responder a las preguntas se explayó largamente sobre la carestía de carne y pescado y el deseo de rebajar los precios, admitió, en el interrogatorio cruzado, que "el bloqueo a la venta de carne, pescado, ponche y licores en el Bazar de Mundera se hizo de acuerdo a las enseñanzas y disposiciones de Hakimji, el representante del *Khilafat* que había ayudado a fundar el Mandal de Dumri[67]. En la asamblea de Hata se informó que "El bloqueo a la venta de licor, *tari***, ropa extranjera, pescado y carne *ha sido encomendado a los voluntarios*. Ellos debían hacerlo, porque esas cosas están en contra de la religión. Salgan y cumplan esta tarea"[68]. En la misma *sabha*, Shakur Ali Dhafali anunció: "Nadie debe comer carne, porque la carne de cordero, la de vaca y la carne humana son exactamente lo mismo". No se trata entonces de un esfuerzo concertado por consumir carne a precios irrisorios, el mensaje de la asamblea de Hata se refiere claramente a un frente unido hindú-musulmán en torno a la abstinencia y el vegetarianismo; y esto no es otra cosa que una posición religioso-política. En los registros existe también evidencia de ello, pero fue descartada por los jueces en aras de una lectura aún más economicista del bloqueo, que la que puede obtenerse sólo sobre la base del TTC. Fue así que se despedazó la densa trama de política y religiosidad, mostrando a los voluntarios campesinos de Chauri Chaura como una multitud hambrienta (¡de carne de cordero y pescado!) cometiendo desmanes en la *thana* hasta llegar a los actos criminales por los que fueron procesados. Tal lectura economicista de la evidencia no nos permite descubrir la política de los acusados, pero en cambio nos muestra la política del propio proceso.

En el mejor de los casos, el veredicto estaba dispuesto a conceder que los crímenes tenían un trasfondo político, pero si se ponía a éste en primer plano, los jueces se convertirían, según su propio parecer, en "apologistas de los desórdenes de la multitud"[69]. Para los niveles más altos de la judicatura provincial, "Chauri Chaura" siguió siendo una serie de actos criminales, antes que un ejemplo violento de la política campesina de masas. Si existió la posibilidad de plantear un argumento plausible para la reducción de las sentencias a muerte (de 172 a 19), se lo hizo mediante la caracterización de los acusados como "campesinos por lo general ignorantes", la "gran mayoría" de los cuales

> [illegible] ados al asunto por falsas representaciones del hecho y por promesas absurdas relativas al milenio del *Swaraj*" cuyo advenimiento habría de ser activado por su propia valentía y resolución. Incluso algunos actuaron aparentemente bajo el influjo de la creencia de que el Sr. Gandhi era un hacedor de milagros[70]

Campesinos engañados... objetos de manipulación... incitados a cometer actos criminales por los espasmos del hambre..., y no sujetos reales de sus propias acciones; en suma, criminales que tenían *algunas* circunstancias atenuantes a su favor: tales fueron las bases sobre las que la Corte Suprema aceptó atenuar las sentencias de pena capital prescritas por ley.

Por su parte, el discurso del [Partido del] Congreso sobre el evento, tanto dentro como fuera del juicio, no intentó contextualizar el "Crimen de Gorakhpur" como parte de alguna forma de actividad política. Por el contrario, buscó delimitar la "verdadera" política del Congreso al distanciar su organización, el CDC (Comité

* N.E. Lema de la lucha anticolonial, que alude al autogobierno y la autodeterminación.

65 Ibid. pp. 10-11.

66 Para una presentación más amplia de este argumento sobre la relación entre religiosidad y política, ver mi "Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-2".

67 Juicio 43, y párrafo 6 del TTC [N.E. El autor remite al Apéndice, no incluído en esta traducción]

** N.E. Licor que se fabrica del jugo de una palmera.

68 Informe Policial del S.I., Hata, 1o. de febrero de 1922, prueba 170, Primera Instancia.

69 Juicio, Corte Suprema, p. 29.

70 Ibid

Distrital del C[illegible] de Corakhpur de las acciones específicas de los vol[illegible]ios de Chauri Ch[illegible] semanas antes de que se convirtieran en notorios criminales. Es posible que el contexto del proceso, al forzar al CDC ya sea a reconocer o desconocer a Nazar A[illegible], Lal Mohammad y Bhagwan Ahir como ahijados suyos, obligara también a Dasrath Dwivedi, editor de *Swadesh* y Secretario del CDC, a lanzar esta larga diatriba contra el *mandal* de voluntarios de Dumri

> Rechacé la solicitud (de enviar un instructor a Dumri, S.A.), ya que consideré que los voluntarios habían sido indisciplinados, que habían firmado los formularios de compromiso sin considerar su cumplimiento; que cada trabajador estaba siguiendo su propio camino; que los voluntarios habían sido organizados de manera no autorizada; que habían empezado a formar tumulto cerca de los tribunales y que habían comenzado a actuar como vigías y guardianes de manera no autorizada. La mayoría de los voluntarios eran iletrados y de clase baja...[71].

Mahesh Bal Dikshit, el Magistrado en primera instancia, se prestó agradecido este vocabulario para calificar a los campesinos reunidos en Dumri en la mañana del 4 de febrero como una "turba de voluntarios intocables enfurecidos". El periódico nacionalista *Aaj* de Benares no tuvo expresiones radicalmente distintas al caracterizar a los voluntarios de Chauri Chaura como un puñado de pillos (*"dusht"),* en desmañado contraste con otras criaturas políticas a las que prefirió llamar *"samajhdar"* (sensibles)[72]. Piggot, el juez retirado de la Corte Suprema, explica en su libro de reminiscencias las razones para darle una interpretación [illegible]nal antes que política a "Chauri Chaura"

> Desde cierto punto de [illegible], indudablemente, los campesinos que destru[illegible] estación de policía de Chaura eran simplemente rebeldes contra el Gobie[illegible] establecido. Comenzaron su marcha a los gritos de "Victoria para [illegible] [illegible] celebraron su victoria con aclamaciones proclamando triunfalme[illegible] habían est[illegible] su "reinado". A Mahatma Gandhi lo veían incuestiona[illegible] como la encarnación de la oposición al Gobierno bajo el que vivían

[illegible] Chauri Chaura" hubiera sucedido en Occidente, el gobierno habría castigado a los dirigentes y garantizado "la más amplia amnistía posible... para sus engañados seguidores". Localizado en la India colonial y llevado a cabo por "campesinos miserables", este "levantamiento contra el Gobierno establecido", tal como se dió,

> ...llegó a un abrupto final despues de una única... (y) abrumadora victoria de los "rebeldes". . A la mañana siguiente, antes de la salida del sol, los miserables campesinos supieron que no se había instalado ningún nuevo "reino"; *cada hombre se sintió marcado por la venganza del poder irresistible al que, en un momento de locura, había desafiado*

71 Evidencia de Dasrath Dwivedi, 19 de mayo de 1922, Primera Instancia
72 Nota Editorial, *Aaj*, 8 de febrero de 1922

Más aún, no había "autoridad rival a la que pudieran acudir en busca de tolerancia o apoyo". Por todas estas razones:

> Era inútil tratar a esta turba de campesinos engañados como "rebeldes", y poco político *dignificar su motín* mediante la instauración de procesos por delitos altisonantes como el de "hacer la guerra contra el Rey"... La única alternativa era tratar a *los delincuentes como criminales ordinarios*, y emplear contra ellos la pesada maquinaria de la justicia ordinaria. Habían cometido suficientes delitos contra ciertos capítulos del Código Penal Indio, muy distintos de aquellos que tratan sobre crímenes contra el Estado[73].

En estos argumentos, pergeñados por quien había ayudado a reducir las sentencias de muerte en el caso Chauri Chaura, aún hallamos que el idioma del castigo articula los pensamientos de este juez pedáneo retirado de Allahabad. En el planteo de Piggot a favor de una lectura criminal de "Chauri Chaura" están implícitas una serie de oposiciones: movimiento/evento, resistencia exitosa/rápido fracaso; ataque al estado/miedo a su poder. No todas ellas, empero, tienen el mismo peso, pues está claro que la duración de un episodio de resistencia no basta para marcar por sí misma la diferencia significativa entre "crimen" y "política". Son los criterios ajenos de "político"/"criminal", reforzados por una diferencia más básica y determinante, entre la madre patria y la colonia, los que adquieren mayor importancia para la definición del evento y de los acusados. El juez, retirado en su casa de campo, estaba hablando no sólo de la "ley", sino del "orden" colonial. Con toda su preocupación profesional por "el otro punto de vista", las reminiscencias de Piggot alimentan el discurso del ejercicio del poder colonial. A fin de cuentas, tanto su prosa no-oficial como su veredicto oficial, se pusieron al servicio de la "venganza del poder irresistible al que, en un momento de locura", los campesinos de Chauri Chaura "habían desafiado".

El asunto no sólo es que (parafraseando a Piggott) el siguiente día no trajo consigo el amanecer del *Swaraj*, no importa cómo los campesinos lo entendieran o leyeran los signos de su inminente llegada. El punto más significativo, que el juez pasó por alto, era que los acusados no estaban dispuestos a hablar de sus verdaderas motivaciones y expectativas políticas ante el tribunal, porque cualquier reminiscencia de ellas los habría hundido aún más profundamente en el lodazal de criminalidad preparado por la fiscalía. El discurso judicial de Chauri Chaura –"Esa Historia de Asesinatos"– había puesto su sello definitivo sobre el evento y sobre los acusados.

El discurso de la criminalidad tuvo larga vida. Cuando la cuestión legal de la revisión de la sentencia de dieciocho años de Kamla Kewat de Kusmi, encar-

73 *Outlaws I Have Known*, pp. 279-82. El énfasis en ambas citas son míos.

encarcelado en la Prisión Central de Bareilly, llamó la atención del Sr. P. W. Colville, éste garabateó en la hoja de Revisión de Sentencia de Kamla

> solía ganarse la vida mediante el trabajo y la construcción. Las revelaciones recientes hechas por algunas personas acusadas muestran que el distrito Policial de Chaura, donde el hombre reside, abunda en criminales y es muy posible que él se una a ellos al ser liberado. Él era voluntario del ejército de *No-Cooperación*, cuyo objetivo era subvertir al Gobierno, para lo cual ellos quemaron la *thana* de Chaura y mataron a todos los oficiales de policía y *chaukidars* etc., que pudieron encontrar en la *thana* y cometieron con ellos otros actos indecibles de barbarismo. El Gobierno ya ha reducido su sentencia, así que su liberación antes de expirar el término de la misma, cuenta con una fuerte oposición[74]

El estigma del crimen estaba fuertemente presente sobre la persona de Kamla, pero ni siquiera la policía podía calificarlo como criminal peligroso sin hacer referencia a su carrera política como "voluntario". Por supuesto que la jurisdicción de la *thana* de Chaura no era una guarida de "criminales", ni tampoco Kamla Kewat era un simple asesino. De hecho, luego de que el sol saliera a la mañana siguiente (según Piggott), Kamla proclamó abiertamente el amanecer, si no de un "reino", al menos de un nuevo "orden", a los *patwari* de su aldea, en estas palabras: "Abandonen su empleo en el Gobierno o si no, como nosotros quemamos la *thana* de Chaura el día de ayer y matamos a todos los policías, de la misma manera los mataremos a ustedes"[75]

Era tan fuerte esta tendencia a una lectura criminal de la historia de Chauri Chaura que en el sumario de presentación de pruebas contra los acusados –un tipo de ayuda memoria para el Juez de la Corte Superior– este último hecho mencionado a Kamla fue interpretado como una: "confesión jubilosa (sic)... de haber quemado el *thana*..."[76]. Una proclama abierta pudo así aparecer como confesión a los ojos del secretario del tribunal: "una forma de apología que involucra al individuo separándolo en dos partes: la parte que es técnicamente culpable de un delito y la parte que rechaza la culpa y jura cumplir las normas que han sido violadas"[77]. Por supuesto que Kamla Kewat no estaba haciendo ninguna de las dos cosas en la mañana del 5 de febrero de 1922 en su aldea en las orillas de la selva de Kusmi.

Un indicador adecuadamente irónico de la longevidad del discurso judicial es esta carta del Encargado en Comisión Especial a cargo de la oficina de

74 Acta de Revisión de Sentencia de Kamla Kewat de Kusmhi, edad actual 27, en la Prisión Central, Bareilly. Columna. "Suficientemente de policía señala la historia del prisionero previa a su condena con especial referencia a la probabilidad de que su ambiente familiar lo haya empujado a reincidir en el crimen", 31 de agosto de 1926

75 Evidencia de Parmeshwar Lal, Patwari de Kushmi. Expediente del Juicio 540

76 Evidencia contra la Orden de Procedimiento no.90, Kamla, s/o Bakkas, casta Kewat, residente de Simrahatola de Kusmhi, apéndice a la Primera Instancia.

77 Mike Hepworth y Bryan S. Turner, *Confession: Studies in Deviance and Religion*, London, 1982, p. 159

Jubilaciones Políticas, Lucknow, al Magistrado del Distrito de Gorakhpur. Esta carta fue escrita treinta y cinco años después del evento; y figura actualmente entre los documentos principales del dossier oficial de Chauri Chaura:

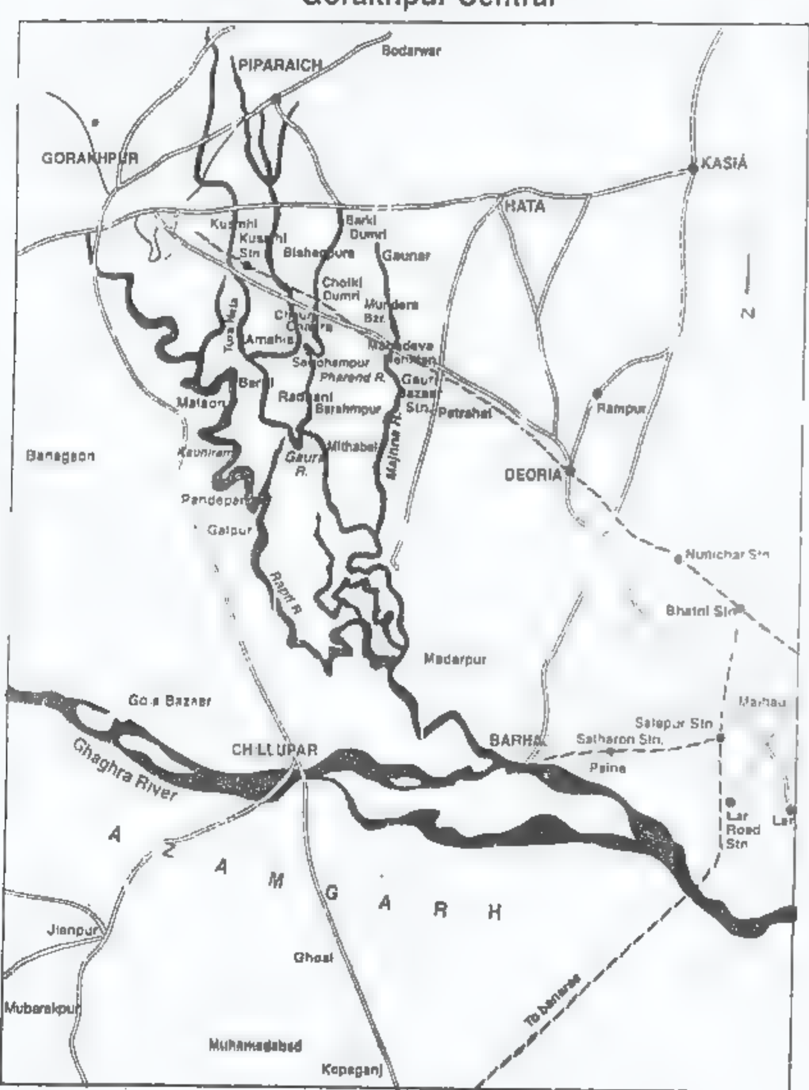
> Se me ha encargado comunicarle que está bajo consideración del Gobierno un gran número de solicitudes de jubilación o ayuda monetaria a personas asociadas con el bien conocido caso de Chauri Chaura. No ha sido posible hasta ahora, tomar una decisión sobre el asunto, ya que no hay registros aquí que muestren que el mencionado caso fue *íntegramente de naturaleza política*. Podría... insinuarle amablemente si es que los registros a disposición de vuestra oficina muestran que el caso Chauri Chaura ha sido íntegramente de naturaleza política[78]*.

78 Encargado de la Comisión Especial (OSD) de Jubilaciones Políticas al Magistrado de Distrito (DM), Gorakhpur, 19 de agosto de 1957. Énfasis adicional.

* N.E. Lo que el autor está mostrando, a través de esta ironía, es que el discurso judicial había sido tan fuerte que ni en 1957, a casi una década de la independencia lograda por el movimiento de masas liderizado por Gandhi, resultaba posible demostrar la naturaleza política de las acciones de los implicados en Chauri-Chaura. Esto impedía que el nuevo estado pudiera pasar pensiones de jubilación --como lo hizo en otros casos-- por la acción detenida en la lucha anticolonial que habían llevado a cabo. Su discurso rebelde autónomo había sido completamente borrado del registro, y con él, la verdadera naturaleza política de sus actos.


INDIA
Jammu & Kashmir
Himachal Pradesh
PAKISTAN
Punjab
Haryana
Uttar Pradesh
NEPAL
Sikkim
Arunachal Pradesh
Rajasthan
Assam
Nagaland
Manipur
Bihar
BANGLADESH
West Bengal
Gujarat
Madhya Pradesh
Orissa
Maharashtra
Andhra
Karnataka
Tamil Nadu
Kerala
SRI LANKA
UTTAR PRADESH
N


UTTAR PRADESH: ca. 1920
AWADH
Dehra Dun
Saharanpur
Muzzafarnagar
Bijnor
Meerut
Ghaziabad
Bulandshahr
Budaun
Pilibhit
Bareilly
Lakhimpur
Sitapur
Nanpara
Bahraich
Balrampur
Shahabad
Farrukhabad
Hardoi
Gonda
Nawabganj
Gorakhpur
Chauri Chaura
Lucknow
Faizabad
Azamgarh
Sultanpur
Kanpur
Fatehpur
Allahabad
Jaunpur
Mirzapur
N



Sindicalismo en una Cultura Jerárquica:

los Trabajadores del Yute de Calcuta, 1920-1950 *[1]

Dipesh Chakrabarty

I

La mayoría de observadores de las condiciones de trabajo en la industria del yute de Calcuta en las décadas de 1920 y 1930, estaba de acuerdo en que existía la urgente necesidad de organizar a la clase obrera. Incluso el gobierno de Bengala, del que difícilmente podría sospecharse por sus simpatías pro-obreras, tuvo que declarar, en 1929, que la industria estaba "plagada de anomalías que no tendrían por qué existir si hubiera un sindicato de trabajadores del yute debidamente organizado"[2]. Además, estando las hilanderías de yute muy cerca una de la otra la industria parecía ofrecer una base ideal para el surgimiento de un movimiento sindical fuerte. En 1933, el gobierno describió a esta fuerza de trabajo como "quizás la mayor y más compacta aglomeración de trabajadores en el mundo, que comparte los mismos intereses"[3]. En la misma vena, el Comisionado del Trabajo de Bengala escribió en 1935: "En ninguna parte del mundo existen mejores condiciones territoriales para la organización de los trabajadores que en los alrededores de Calcuta. Las hilanderías de yute se concentran en un espacio de aproximadamente 20 millas al norte y sur de Calcuta... (y) emplean cerca a 300.000 personas[4].

* Traducción de Silvia Rivera Cusicanqui del artículo "Trade Unions in a Hierarchical Culture: the Jute Workers of Calcutta, 1920-1950". En: *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*, Ranajit Guha, editor. Delhi: Oxford University Press, 1994 [1984], pp. 116-152

1 Este artículo forma parte de un estudio más amplio que he terminado recientemente. Algunas de las afirmaciones que aquí adelanto pueden encontrar mayor sustento en dicho trabajo. [N.E. Se refiere a *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890-1940*, Princeton, 1987] Agradezco al editor y a los otros colaboradores de este volumen, así como a los participantes del seminario sobre *Subaltern Studies* que se llevó a cabo en Canberra en noviembre de 1982, por sus críticas a una versión anterior de este trabajo.

2 *Report of the Royal Commission on Labour in India* (Londres, 1931), de aquí en adelante, R.C.L.I., vol 5., pto. 1, p. 159.

3 West Bengal State Archives (de aquí en adelante, W.B.S.A.) Dep(artamento), Com(ercio), Ramo Com(ercial) Dic. 1933 A 14-39.

4 W.B.S.A., Asuntos Políticos Locales (Pol.), Confidencial (Conf.), no. 392 (1-3)/1935.

Sin embargo, un rasgo sorprendente en la historia del movimiento de trabajadores del yute era la relativa ausencia de sindicatos fuertes y permanentes. Una encuesta llevada a cabo por el gobierno en 1945 reveló que tan sólo un 18 por ciento de los trabajadores –unos 47.697 de un total de 267.193– eran miembros de algún sindicato[5]. Pero aún éste parecía ser un cálculo dudoso; "es importante recordar" advirtió el autor del informe "que las cifras de membresía de los sindicatos no son siempre muy confiables"[6]. Unos años más tarde, un importante dirigente sindical habría de hacer una declaración aún más cautelosa. Al hablar ante una convención del All India Trade Union Congress (A.I.T.U.C.) [Congreso Sindical Pan-Indio de Trabajadores], que tuvo lugar en Calcuta en 1952, Indrajit Gupta, Secretario General del Sindicato Chatkal Mazdoor de Bengala, dominado por el Partido Comunista, recordaba a sus camaradas la "dura realidad de que la abrumadora mayoría de ellos (los obreros del yute), quizás en un 95%, no estaban organizados en ningún tipo de sindicato"[7]. Las conclusiones de Gupta y las del informe oficial de 1946 son similares. En este último se señalaba "No cabe duda que el sindicalismo en la industria del yute... está en pañales"[8]. "Entre los trabajadores del yute no se ha desarrollado aún una saludable tradición de sindicalismo", fue la opinión que adelantó Gupta[9].

II

La persistente debilidad de la organización de los trabajadores del yute ha sido considerada hasta cierto punto paradójica, dada la historia de sus luchas reivindicativas y su tradición huelguística militante y en ocasiones muy bien organizada[10]. Esta tradición militante se hizo especialmente marcada a partir de los años 1920, cuando se volvieron cada vez más frecuentes las huelgas en el sector. Al analizar unas ochenta y nueve huelgas que tuvieron lugar en el área industrial de Calcuta en la segunda mitad de 1920 –de las cuales, veintisiete se dieron tan sólo en las hilanderías de yute–, el Comité de Conflictos Industriales no consideró necesario remontarse "más allá del 1º de julio de 1920", ya que las huelgas eran mucho menos frecuentes en el pasado. "Antes de esa fecha", según el Comité, "se había dado cierto nivel de conflicto industrial en Bengala, al igual que en otras partes de la India, pero en Bengala no se dio el precedente de huelgas en gran escala como medio de hacer valer las demandas de los trabajadores"[11]. Su opinión halló eco en el Director de Industrias de Bengala quien, en un artículo escrito en 1921, describió la "epidemia de huelgas" que estallara en la región en 1920, como algo "sin precedentes en la historia de la provincia", ya que en el período anterior, las huelgas habían hecho su aparición "sólo en casos aislados", y sus "demandas por lo general no habían tenido un carácter económico"[12]. Entre 1921 y el 30 de junio de 1929 se registraron 201 huelgas en la industria del yute, sobrepasando en mucho las cifras registradas en las décadas anteriores[13].

Lo que motivó a las autoridades a prestar más atención al problema, empero, no fue sólo el aumento en la frecuencia de las huelgas; a menudo las autoridades mostraron también preocupación por la mayor duración de las mismas. El gobierno describió una huelga en la Hilandería de Yute de Fort Gloster en 1928 como "la ... más prolongada en esta industria" hasta ese momento. Había durado del 17 de julio al 31 de diciembre de 1928, y pronto le siguió una huelga general iniciada en julio de 1929, que duraría hasta septiembre. En opinión del gobierno, un rasgo "notable" de dicha huelga era su "magnitud": "nunca antes en la historia de las hilanderías de yute de Bengala se había intentado algo parecido a una huelga general"[14]. Esta huelga sólo era un presagio de lo que vendría después. Luego de una breve temporada de sosiego –entre 1930 y 1933–, la militancia de la clase trabajadora alcanzó nuevamente un punto alto a mediados de los años 30, proceso que culminó en 1937 en una segunda huelga general.

Con seguridad, lo que este carácter militante expresaba era, en primer lugar, una intensificada sensación de descontento entre los trabajadores del yute. El administrador de una de las hilanderías, que había estado en el puesto cerca a 30 años, informó a la Comisión Real del Trabajo (1929), que antes "no existía tanto descontento como el que hay ahora"[15]. A.C. Roy Chowdhury, que por encargo de la Comisión llevara a cabo una investigación sobre el nivel de vida de los trabajadores del yute, informó que había escuchado mucha expresión verbal de descontento sobre el asunto de los bajos salarios y la falta de alojamiento[16]. Más adelante, la propia Comisión se topó con expresiones particularmente agudas de descontento laboral en torno a salarios y condiciones de vida. Kamala, una mujer Oriya empleada en la Hilandería de Howrah, declaró: "Con este (salario)

5 S.R. Deshpande, *Report on an Enquiry into Conditions of Labour in the Jute Mill Industry of India* (Delhi, 1946), pp. 6, 34-35.

6 Ibid., p. 34.

7 Indrajit Gupta, *Capital and Labour in the Jute Industry* (Bombay, 1953), p. 50. Énfasis en el original.

8 Deshpande, *Report*, p. 35.

9 Gupta, *Capital and Labour*, p. 51.

10 Así es como fue formulado el problema en un estudio reciente de la política de izquierda en Bengala. Ver Tanika Sarkar, "National Movement and Popular Protest in Bengal, 1928-1934" (Tesis doctoral, Universidad de Delhi, 1980). La "paradoja de la organización de los trabajadores" reside según este estudio en la "ausencia de sindicatos regulares, y en la indiferencia de los trabajadores por un trabajo conjunto a largo plazo, de un lado, y la notable disciplina y capacidad organizativa en condiciones tremendamente adversas, por parte de los comités temporales de huelga, por el otro" (pp. 155-56). Se dice también en esta tesis, que "las condiciones de los trabajadores del yute explican su larga tradición de militancia y conflicto con la patronal" (pp. 144-45).

11 W.B.S.A., Dept. Com. Rama Com. Julio 1921 A 40-42.

12 (¿D.B. Meek?), "Trade Disputes in Bengal", *Journal of Indian Industries and Labour*, Pt. 1, feb. 1921, p. 71.

13 R.C.L.I., Vol. 5, pt. 1, p. 126.

14 Ibid.

15 Ibid., Vol. 5, Pt. 2, p. 188.

16 W.B.S.A., Dept. Com. Rama Com., abril 1931 A8-13.

no pueden vivir dos personas [17]. Mangrul, un niño de Patna empleado en la Hilandería de Titaghur tuvo expresiones igualmente francas. "Yo antes era robusto", dijo, "pero ahora estoy débil porque no como lo suficiente" [18].

¿Qué factores contribuyeron a esas "expresiones de descontento" por parte de los trabajadores? En parte, sin duda, el deterioro de las condiciones de trabajo, que parece haberse agudizado entre fines de la década de 1920 y los años treinta. Desde mediados de los años veinte, a medida que la industria experimentaba los inicios de la depresión mercantil, su reacción fue la de inclinarse por una política de reducción de los costos salariales. En tal sentido, una temprana "señal de cambio" fue la decisión de la Hilandería Reliance de cambiar el sistema de varios turnos por el de un solo turno en 1923, lo que condujo al despido de "más de 2 000 trabajadores" y al estallido de una importante huelga. "No existe duda alguna", escribió R. N. Gilchrist, el Oficial de Investigaciones del Trabajo de Bengala, "que la situación actual de la industria está dando dolores de cabeza a los agentes administrativos", y varios de ellos han "estado de acuerdo con la opinión de que quizás sería más económico trabajar cinco o cinco y medio días por semana en un solo turno, en lugar de hacerlo con el sistema de múltiples turnos" [19]. Hacia 1927 los trabajadores comenzaron a sentir la tenaza de las políticas de sus empleadores. Ese año, cerca a un tercio de las huelgas registradas en las hilanderías se debieron al "cambio recientemente introducido en el sistema de turnos". El Gobierno de Bengala informó al Gobierno de la India que "en todos estos conflictos se dio invariablemente el reclamo de los trabajadores con respecto a dicho cambio, por estar asociado a la prolongación de la semana laboral y consiguiente disminución de las remuneraciones semanales" [20]. El mismo re[illegible] brindó las "bases económicas" para la huelga general de 1929. Cuando los empleadores quisieron explicar la huelga atribuyéndola a las "maquinaciones de los agitadores (políticos, D.C.) financiados por los mercaderes de yute Marwari*", Sir David Petrie, de la Oficina de Inteligencia del Gobierno de la India, replicó señalando las "bases económicas" de la huelga, que "nadie parecía poner en duda". Tales bases estaban dadas, en palabras de Petrie, por el aumento de horas trabajadas por semana, sin el correspondiente reajuste salarial" [21]. A estos reclamos se añade pronto el del desempleo y la efectiva reducción de los niveles salariales que se dio en los años treinta. Entre 1930 y 1931 [22] se echó a la calle

17 R.C.L.I. Vol 11, p. 361

18 Ibid., Vol. 5, Pt. 1, p. 77

19 National Archives of India (N.A.I.), Industrias (Ind.) y Trabajo (Trab.), no. L-881(4) de 1923

20 N.A.I., Ind. y Trab., no. L-881(18) de 1927

* N.R. Los Marwari eran una comunidad de comerciantes de Rajasthan, que formaban parte de la clase capitalista comercial del yute en Bengala.

21 N.A.I. Pol. Local Conf. no. 217/I y K.W. de 1930. Debo agradecer a Mridula Mahajan por esta referencia.

22 Ver W.B.S.A., Pol. Local Conf. no. 158/1931

a 60 000 trabajadores, y a ello le siguieron diversos recortes salariales. Un funcionario del gobierno describió así la situación en agosto de 1932:

> La mayoría de hilanderías está trabajando 40 horas por semana, distribuidas en 4 o 5 días laborales. Muchos operarios reciben ahora el mísero pago de Rs.1-10 a Rs. 2-10 por semana. Dado el actual estado de depresión económica en la industria, no existen posibilidades de ningún incremento en los niveles salariales.[23]

El deterioro de la capacidad negociadora de la clase trabajadora en esos años se reflejaba en el estancamiento de los niveles salariales en la industria. Estas cifras están en agudo contraste con el aparente aumento de la productividad. Además, las cifras que alcanzaron las remisiones monetarias *[money orders]* que enviaban los trabajadores a sus aldeas de origen sugiere que sus ingresos decayeron significativamente. El valor promedio de las remisiones al campo cayó en 17% en la década de 1930, en comparación al promedio registrado entre 1922 y 1929.

Se estaban dando, por lo tanto, suficientes síntomas de deterioro en las condiciones de trabajo de los obreros del yute, como para que éstos no se sientan descontentos. Ello no debiera inducirnos, sin embargo, a la trampa de creer que la militancia de la clase trabajadora estuvo basada tan sólo en este fenómeno, o que el deterioro de esas condiciones bastara por sí mismo para crear ese espíritu militante. La persistencia y magnitud del descontento laboral en los años veinte y treinta deben ser comprendidas también como señal de la creciente propensión de los trabajadores al desafío y a la protesta contra la autoridad patronal. La huelga general de 1929, por ejemplo, sorprendió al gobierno por la "aparente facilidad con la que los trabajadores de la industria del yute fueron convocados" por los organizadores de la huelga[24]. "De una cosa estoy seguro", observó en privado Sir Edward Benthall, de Bird y Compañía, en su diario, poco después de la huelga: "el trabajador mejor pagado se unió a la huelga con igual facilidad que el peor pagado"[25]. Con seguridad, lo que volvía realmente paradójica la falta de organización de los trabajadores, es esta presencia creciente en sus filas, de una voluntad de resistencia a los patrones.

En vista de los problemas que implica el documentar la conciencia de los trabajadores de las hilanderías de yute, su voluntad de resistir y cuestionar la autoridad de sus empleadores puede interpretarse sólo en términos de la sensación de crisis que produjo entre la gente de autoridad. "La fuerza laboral se da cuenta, confusamente, de su propia importancia", fue la percepción que, ya en 1924, manifestó un preocupado funcionario del gobierno. "Esto no es aún

23 W.B.S.A., Dep. Com. Ram. Com. Feb. 1933 A5-37, también Junio 1935 A35-48

24 R.C.L.I., Vol. 5, pt. 1, p. 126.

25 Centre for South Asian Studies, Cambridge (de aquí en adelante, C.S.A.S.) Colección Benthall «*Benthall papers*» (de aquí en adelante, B.P.), Caja 7. Diario de 1929-33, 10 sept. 1929

manifiesto –prosigue– pero incluso así, como podrá confirmarlo el administrador de cualquier hilandería, los trabajadores ya no pueden ser manejados como en los viejos tiempos. Ahora se requiere de una administración más delicada. La brutalidad, la intimidación y la injusticia llevan rápidamente al conflicto, es decir al estallido de huelgas"[26]. El viejo argumento oficial de que la huelga era "un asunto privado entre patrones y trabajadores"[27] resultaría ya insostenible a la luz de la fuerza y magnitud de la huelga general de 1929, que obligó al gobierno a abandonar tales consideraciones y a intervenir en la solución del conflicto[28].

En la década de 1930, la autoridad "privada" del administrador individual de las hilanderías se percibía cada vez más como una fuerza poco apta para controlar el descontento de la clase trabajadora. Esto puede comprobarse en el papel directo y ampliado que se otorgó, a partir de 1937, al Comisionado del Trabajo del gobierno de Bengala en la supervisión de conflictos laborales en cada hilandería[29]. El establecimiento de Agentes del Trabajo, que la Asociación de Hilanderías de Yute de la India (Indian Jute Mills Association, I.J.M.A.) creó en 1937, fue otro de los esfuerzos destinados a crear nuevos medios de control[30]. Por otro lado, la I.J.M.A. estableció su propio Servicio de Inteligencia con el fin de recibir advertencias oportunas sobre "las actividades y las tendencias generales de opinión" entre los trabajadores[31]. "La idea... (era) la de pagar espías en cada hilandería o grupo de hilanderías, para que den información a los Agentes de Inteligencia"[32]. Algunas compañías incluso crearon sus propios agentes de inteligencia, y la descripción que hace Benthall de la construcción física de la oficina de uno de ellos –el Cnl. Spain –su propio hombre–, muestra la huella nítida de la cautela con que veían los empleadores el estado de ánimo de los trabajadores. La oficina de Spain tendría un "escape posterior en caso de que los trabajadores lo controlasen a él en vez de ocurrir lo contrario"[33]:

> Intentamos construirle una oficina en el Bazar Titaghur en un pedazo de terreno de Kinisson, con una entrada sin obstrucciones por la parte de atrás hacia el complejo de (la hilandería de, D.C.) Titaghur, en caso de que en cualquier momento se vuelva necesaria una retirada precipitada[34].

26 R.N. Gilchrist, *The Payment of Wages and Profit-Sharing* (Calcuta, 1924), pp. 236-37. Ver también mi artículo "On Deifying and Defying Authority: Managers and Workers in the Jute Mills of Bengal, 1890-1940", próximo a aparecer en *Past and Present*.

27 W.B.S.A., Dept. Com. Rama Com., ago. 1925 A7-8.

28 Ver R.C.L.I., vol. 5, pt. 1, p. 133, N.A.I., Pol Local Conf. n.s. 257/I y K.W. de 1930.

29 C.S.A.S., B.P., Caja 12, registro confidencial de la entrevista del Presidente de la I.J.M.A. con el Ministro del Trabajo H.S. Suhrawardy, estando presente el Comisionado del Trabajo A. Hughes, el 28 de julio de 1937 en el Edificio Writers.

30 I.J.M.A. *Memoria de 1937* (Calcuta, 1938), pp. 43, 132.

31 C.S.A.S., B.P., Caja 12, "Paul" a Benthall, 11 ago. 1937.

32 C.S.A.S., B.P., Caja 13, "Paul" a Benthall, 1 sept. 1937.

33 C.S.A.S., B.P., Caja 13, Benthall a "Paul", 28 sept. 1937.

34 C.S.A.S., B.P., Caja 13, "Paul" a Benthall, 20 sept. 1937.

"El *coolie** promedio –escribió el iracundo administrador de una hilandería de yute en 1937– tiene sus puntos de vista, y piensa que lo estamos explotando todo el tiempo, lo que se confirma por el hecho de que ellos creen las cosas más ridículas que les dicen los agitadores de afuera, a pesar de todo lo que hemos hecho para convencerlos de la verdad de las cosas"[35]. Esta apreciación, ingenua pero interesante, nos puede dar una idea de la sensación de hostilidad y distancia en las relaciones capital-trabajo, elemento que ganaría importancia en la década de 1930. La intensidad de esta hostilidad se expresa en el creciente uso y en la carga emocional que suscitaba por esos años el término *"dalal"* (agente o esbirro de los patrones), como término de la clase trabajadora para describir el abuso. Este hecho sería comprobado a un alto costo por algunos sindicalistas y trabajadores de la Liga Musulmana, que intentaron combatir la influencia del líder comunista A.M.A. Zaman entre los trabajadores de la hilandería de Hooghly en 1937. Uno de sus líderes, Mohiuddin Khan, se quejó amargamente a su mentor H.S. Suhrawardy, de que los trabajadores afiliados a su sindicato habían sido "intimidados, amenazados (y) vejados" por los seguidores de Zaman. Uno de sus "trabajadores de (la hilandería de) Dalhousie", dijo, había sufrido el "asalto de un tal Subhan de esa misma Hilandería"; su seguidor, Mati Sardar de Hilanderías Northbrook había sido "ahuyentado por unos trabajadores" y la vida de otro de sus seguidores, Syed Habibur Rahman estuvo en tal peligro que "el pobre hombre... tuvo que dormir en (su) cuarto echado llave por dentro, y literalmente se cocinó en esta temperatura oprimente". En la Hilandería de Champdani, la efigie de Nurie otro trabajador de su sindicato, fue "acarreada a través de las instalaciones por partidarios del Sr. Zaman... (quienes) la escupieron y golpearon a zapatazos"[36]. Es interesante que la propia explicación que Khan diera a los motivos que desataron semejante odio y furia de los trabajadores contra sus hombres, sugiere los sentimientos fuertemente negativos que se asociaban a la palabra "dalal", al menos entre algunos trabajadores de las hilanderías.

> Los seguidores del Sr. Zaman... nos vejaron e insultaron. (Ellos) gritaron que habían llegado los Dallals y que nadie les (nos) debía prestar oídos... (Zaman) incitó a la muchedumbre a moler a palos a los dallals si se atrevían a pisar Champdany[37].

Si la sola calificación de alguien como "dalal" (e.d. agente de la patronal) podía suscitar reacciones tan violentas en su contra, podemos imaginarnos cuán cargada estaba la atmósfera de un espíritu hostil contra los dueños y administradores de las hilanderías, a la par que de un odio cordial contra todo aquél que parezca

* N.E. Peón enganchado, generalmente por contrato, sometido a procesos de endeudamiento que le privaban de libertad. En la India y China, esta palabra designa al peonaje en sus diversas formas.

35 C.S.A.S., B.P. Caja 12, "Paul" a Benthall, 21 julio 1937, anexos.

36 W.B.S.A., Pol. Local Conf. no. 326/1937.

37 Ibid.

actuar en favor de sus intereses. Aunque ésto no basta para describir plenamente la conciencia de los trabajadores –de otra manera, Suhrawardy, un personaje pro-empresarial, no habría tenido seguidores–, este aspecto de dicha conciencia no puede ser pasado por alto a la hora de estudiar la historia de la organización de los trabajadores del yute.

III

Podemos ahora formular con mayor claridad la aparente paradoja de la historia del movimiento sindical de los trabajadores del yute: ¡tanta militancia, pero tan bajo nivel de organización! La "dura realidad" no consistía simplemente en que la "abrumadora mayoría" de los trabajadores no estaban sindicalizados. Un problema aún mayor era que los sindicatos establecidos parecían ser inherentemente inestables. A lo largo de los años 20 y 30, el gobierno siguió describiendo al sindicalismo en las hilanderías de yute como si estuviera "aún en su infancia"[38]. O, para usar una variante de la misma metáfora, podríamos decir que el movimiento sindical en las hilanderías de yute parecía haber nacido espasmódico

Un síntoma importante de ello fue la naturaleza espasmódica de la vida sindical en los sindicatos de las hilanderías. Cada estallido de protesta laboral, especialmente a partir de los años 1920, tenía como resultado alguna forma de organización Pero una vez que el estallido amainaba, por regla general se desintegraba la organización. Como el Gobierno de Bengala lo expresó ante la Comisión Real del Trabajo, "con casi cada huelga se formaba algún tipo de cuerpo sindical, por lo general después de estallar la huelga", pero dichos sindicatos eran completamente efímeros[39]. El Sindicato de Trabajadores de Kankinarrah, uno de los más antiguos en la industria del yute (1922), se quejaba en su informe de arbitraje a la Comisión, que aunque la membresía en el sindicato "crecía muy rápidamente durante las huelgas o las conmociones temporales", asimismo declinaba "con igual rapidez una vez terminado el conflicto"[40].

Esta configuración puede trazarse para todo el período bajo estudio El "descontento generalizado" entre los trabajadores del yute durante el movimiento "Swadeshi" contra la partición de Bengala (1905-08), coincidió con la fundación del Sindicato de Hilanderos de la India *[Indian Mill-Hands' Union]*, organizado por el líder Swadeshi A.C. Banerjee. A medida que progresaba el descontento, el sindicato "extendió gradualmente el campo de sus actividades, hasta que a fines

38 W B.S.A., Dept. Com. Rama Com. agosto 1922 A32-51; enero 1925 A183-227; diciembre 1933 A14-39; febrero 1937 A50-81
39 R.C.L.I. Vol. 5, Pt. 1, p. 143.
40 Ibid., p. 273

de 1907... tomó el nombre más ambicioso de Sindicato de Trabajadores de la India *[Indian Labour Union]*"[41]. El entusiasmo que esta organización llegó a generar entre los trabajadores se revela en las cartas que muchos de ellos le escribieron a Banerjee por esos años. En esas cartas expresaban sus sentimientos de "indeclinable gratitud" a Banerjee por el "bien infinito" que les hizo al establecer ese sindicato[42]. Pero la organización desapareció una vez que llegó a su fin este período de movilización laboral. Para citar a un historiador del movimiento Swadeshi: "Cuando el movimiento obrero (de Bengala, D.C.) renació, inmediatamente después de la guerra (de 1914, D.C.), su dirección quedó en manos de una nueva generación, que escasamente guardaba la memoria de su pre-historia Swadeshi"[43].

El término optimista de "pre-historia" anima obviamente una idea de "progreso", pero sería erróneo suponer que la experiencia del sindicalismo Swadeshi fue superada y convertida en irrelevante por un futuro que encarnaba el "progreso". Una visión más a largo plazo del sindicalismo de los trabajadores del yute podría producirnos precisamente la impresión contraria. En esta perspectiva, la experiencia Swadeshi resultaría prefigurando los acontecimientos futuros. Por ejemplo, los Khilafatistas formaron unos veintitantos sindicatos en las hilanderías de yute durante el período de conflictos en la industria entre 1920-21; seis de ellos fueron directamente "abolidos" unos meses después de su fundación[44] mientras que en agosto de 1921 el gobierno describía al resto como "entidades más bien nebulosas"[45]. A mediados de ese mismo año, la recientemente fundada Federación del Trabajo de Bengala, que controlaba a algunos de estos sindicatos, fue descrita en un estado de "colapso"[46]. El Sindicato de Trabajadores de Howrah, y la Asociación Central de Hilanderías de Yute del mismo distrito, eran dos sindicatos cuya "existencia y actividades (habían sido) disueltas por sus respectivos Secretarios [Ejecutivos] con anterioridad a las labores del reciente Comité de Conflictos Industriales (1921). Así y todo, unos meses más tarde, el Magistrado del Distrito pasó la voz al gobierno señalando que "el informe policial de que las asociaciones (estaban) muertas, y no (tenían) miembros, (estaba) en lo correcto en ambos sentidos"[47]. En 1920 se habían establecido también sindicatos entre los trabajadores del yute de Barrackpore y Garden Reach (24 *parganas*[*]). En 1921 la policía señaló que dichos sindicatos estaban "en estado de agonía", y Donald

41 Sumit Sarkar *The Swadeshi Movement in Bengal 1903-1908* (Delhi, 1973), pp 227, 234
42 Sumit Sarkar "Swadeshi Yuger Sramik Andolon Kayekti Aprakashita Dalil", *Itihas*, Vol 4, Nº 2. Bhadra-Agrahayan 1376 (1969), pp 113-15; también *Swadeshi Movement*, pp 233-35
43 Sarkar, *Swadeshi Movement*, p 241
44 W B S.A., Dept. Com., Rama Com. julio 1921 A34-72.
45 W B.S.A., Dept. Com., Rama Com. sept 1921 A54-55.
46 W B.S.A., Dept. Com., Rama Com. julio 1921 A34-72.
47 W B S.A., Dept. Com., Rama Com. sept 1921 A54 55
* N.E. Subdivisiones en el interior de un *tahsil* o subdistrito administrativo.

[illegible]addi[illegible]g, un funcionario del Departamento de Industrias del Gobierno de Bengala, se mostró renuente a incluirlos en su lista de sindicatos para ese año, "porque casi con seguridad se trata de organizaciones de carácter nebuloso y frágil"[48]

La oleada de protestas laborales en la industria del yute durante las huelgas generales de 1929 y 1937 estuvo acompañada por el mismo fenómeno: el rápido florecimiento y decaimiento de la organización sindical. Como ya se ha visto, la huelga de 1929 en las hilanderías, estuvo precedida por un creciente caudal de descontento contra los cambios en la jornada laboral y los salarios[49]. Este descontento favoreció seguramente la creación de sindicatos en algunas de las hilanderías de yute de la región Chengail-Bauria del distrito Howrah. Pero también ayudó a revitalizar la Asociación de Trabajadores del Yute de Bengala en Bhatpara (24 *parganas*), que había sido fundada en 1925[50]. En ambas regiones, el liderazgo de los sindicatos estaba en manos de un grupo de jóvenes bengalíes, comprometidos ideológicamente con la causa de la clase trabajadora. A medida que el movimiento huelguístico cobraba ímpetu en las hilanderías,

> ...las organizaciones de Bhatpara, bajo la conducción de Kali(das) Bhattacharjee y Gopen Chakravarti y las de Chengail y Bauria, bajo la de Radharaman Mitra, Bankim Mukherjee y posteriormente Kishori(lal) Ghose, se amalgamaron bajo una organización central llamada Sindicato de Trabajadores del Yute de Bengala, con su oficina sede en Calcuta[51]

El Sindicato de Trabajadores del Yute de Bengala (Bengal Jute Workers' Union, B.J.W.U.) brindó el liderazgo a la huelga general de 1929. En los inicios de la huelga y durante todo su transcurso, la organización del B.J.W.U. "comenzó a extenderse", abriendo sindicatos afiliados en Bhatpara, Champdani, Shibpore, Chengail, Budge Budge y Titagarh[52]. La popularidad y fama del sindicato se extendieron rápidamente entre las clases trabajadoras de Calcuta. En palabras de uno de los organizadores del Sindicato:

> El Sindicato de Trabajadores del Yute de Bengala se colocó en el centro del movimiento de la clase trabajadora de Bengala en esa época (abril 1930). Su éxito en la conducción de la huelga general que convocó a tres y medio *lakhs** de trabajadores de las hilanderías del yute en 1929, logró despertar al conjunto de

48 Ibid

49 Para más detalles sobre esto, ver W.B.S.A., Dept. Com. Br. julio 1927 A6-8

50 Para más detalles sobre esto, ver Gautam Chattopadhyay, *Communism and Bengal's Freedom Movement, I* (Delhi 1970).

51 W.B.S.A. Pol. local conf. no. 161(29-67)/1934

52 Ibid., R.C.L.I. [illegible] p. 161

* N.E. Un *lakh* = Cien mil unidades

> la clase trabajadora a un nuevo estado de conciencia, y generó un nuevo ímpetu entre ellos. [illegible] (B.J.W.U.) gozaba de tal fama que los trabajadores de todas las fábricas acudían sin vacilar a buscar consejo para sus propias luchas. Fue bajo el liderazgo de los organizadores de este sindicato (B.J.W.U.) que se llevaron a cabo las huelgas de las fábricas de hielo en Calcuta, de la Compañía Gramophone y de la Compañía Stuart Motor[53].

Pero a pesar de toda esa popularidad y difusión, el B.J.W.U. perdería vitalidad muy rápidamente. Un informe de inteligencia de 1934 señalaba:

> Después de la huelga (de 1929), ocurrió una división entre la Srta. Prabhabati Das Gupta (la líder reconocida de la huelga, D.C.), por un lado, y Kali Sen por otro... Dos sindicatos resultaron de esta división; el uno controlado por la Srta. Prabhabati Das Gupta, que *se disolvió gradualmente*, y el otro controlado por los comunistas, bajo la conducción de Bankim Mukherjee y Kali Sen... *Es una organización que carece de toda fuerza*[54]

Entre 1930 y 1931, cuando 60.000 trabajadores de las hilanderías de yute fueron "reducidos a la inactividad" (para usar un eufemismo de la I.J.M.A.), les resultó dolorosamente clara la ausencia de una organización lo suficientemente fuerte como para resistir la masacre blanca. Lo máximo que pudieron hacer los trabajadores en retirada, fue emprender el retorno a sus aldeas[55].

Los años treinta no muestran una trayectoria diferente. En 1934, las autoridades policiales de Calcuta informaron sobre la existencia de un "flujo estable de enseñanzas comunistas... por parte de los líderes de los sindicatos", muchos de los cuales ahora difundían "slogans comunistas y... el lenguaje característico de ese movimiento"[56]. En mayo del año siguiente el Comisionado del Trabajo de Bengala llamó la atención del gobierno acerca del "rápido desarrollo de organizaciones laborales en los últimos meses"[57]. En los años siguientes se produjo otra ronda de confrontaciones entre el trabajo y el capital en la industria del yute, cuyo punto culminante fue la huelga general de 1937, que se prolongó desde "inicios de febrero hasta mediados de mayo", contando con la participación de la gran mayoría –por lo menos un 77%– de la fuerza de trabajo[58].

Una vez más, la organización sindical experimentó un florecimiento impresionante, ya que el gobierno registró sesenta y siete sindicatos en las hilanderías

53 Abdul Momin, "Kolkatay Gadowan Dharmaghater Chardin", *Mulyayan*, Pous-Magh (1977), pp. 11-12.

54 W.B.S.A., Pol. Local Conf. no. 161(19-67)/1934. Énfasis adicional.

55 Ver W.B.S.A., Pol. Local Conf. no. 150/1931

56 W.B.S.A., Pol. Local Conf. no. 161(13-16)/1934.

57 W.B.S.A., Pol. Local Conf. no. 392(1-3)/1935.

58 I.J.M.A. *Memoria de 1937* (Calcuta, 1938), p. 41

de yute entre 1937 y 1938[59]. Durante la huelga general de 1937, muchos de estos sindicatos se aglutinaron en un cuerpo central ejecutivo, el Sindicato Chatkal Mazdoor de Bengala, afiliado a la A.I.T.U.C[60]. Aunque la erupción de actividades sindicales de los años 1930 puede parecer un "avance sustancial" frente a la situación previa[61], las similitudes con el pasado son demasiado fuertes como para ser ignoradas. El Sindicato Chatkal Mazdoor de Bengala, que se formó para funcionar como "sindicato único, centralizado", fue pintado en 1952 por uno de sus organizadores como que "nunca (hubiera) funcionado como tal"[62]. Cuando los dirigentes de la A.I.T.U.C. retomaron el trabajo de organización sindical entre los trabajadores del yute en 1943, apenas lograron reunir diez y seis sindicatos, con la magra cifra de 3.000 afiliados en total, una insignificante minoría para una fuerza de trabajo de más de 250 000 efectivos. Abdul Momin, un importante dirigente sindical comunista, a quien debemos esta información, admitió ante sus camaradas en 1943, que ninguno de los sindicatos organizados bajo dirección comunista "antes de la guerra" podría considerarse "poderoso"[63]. La situación permanecería sin cambios por un buen tiempo. Tanto Gupta como Deshpande, ya lo hemos visto, debatieron sobre el languideciente estado del movimiento sindical entre los trabajadores del yute, aún después de la guerra y el advenimiento de la independencia.

IV

La paradoja de una "militancia fuerte y una organización débil" ha sido resuelta implícita o explícitamente con el argumento de la falta de educación de los trabajadores. La organización era débil - al menos según este argumento– porque las características estructurales y de otro tipo en las condiciones de trabajo, privaban a los obreros de la oportunidad de adquirir una comprensión cabal de la disciplina y el funcionamiento de los sindicatos. El esfuerzo se dirigió entonces a entender por qué los trabajadores permanecían en la "ignorancia" en forma tan persistente, aún después de dos o tres décadas de intentos por educarlos y organizarlos. Dependiendo de las convicciones de los diferentes autores, se ha puesto énfasis en diversos factores, sea de corte económico, social o político, para explicar esta "ignorancia". Las respuestas difieren obviamente en términos

59 W.B.S.A., Com. y Trabajo, abril 1939 A14-16.

60 Gupta, *Capital and Labour*, p. 45.

61 Ver Tanika Sarkar, "Movimiento Nacional", pp. 161-62

62 Gupta, *Capital and Labour*, p. 45

63 Abdul Momin, *Bharater Communist Partir Bangla Pradesher Tritiya Sammelane Grihita Pradeshik Trade Union Front Report* (Informe sobre el Frente Sindical, aceptado en la Tercera Conferencia Provincial de Bengala del Partido Comunista de la India), Calcuta, 18-21 marzo 1943, pp. 7-8, 10

de su énfasis y contenido ideológico, aunque existe un acuerdo fundamental y amplio en el conjunto de los discursos existentes sobre la organización de los trabajadores del yute: que organizar era sinónimo de educar.

Para los sindicalistas políticamente conservadores, la cuestión se reducía simplemente a alfabetizar a los trabajadores. K.C. Roy Chowdhury, el Presidente del Sindicato de Trabajadores Kankinarrah, mencionó alguna vez el "generalizado analfabetismo de la clase trabajadora (india)", como una causa importante que explica "el fracaso en la consolidación de los sindicatos"[64]. Su sindicato informó a la Comisión Real del Trabajo, que "el analfabetismo era la principal causa del desamparo de los trabajadores":

> Los organizadores de este sindicato están convencidos... de que el árbol de un sindicalismo constructivo no echará raíces en los años venideros, hasta que la tierra haya sido deshierbada y los trabajadores hayan recibido educación primaria[65].

El punto de vista de los funcionarios del gobierno era casi idéntico. Si el "trabajador indio" era "notoriamente reacio a la organización sindical" –como lo expresó R.N. Gilchrist en 1924– la causa residía en su falta de educación, sin la cual nunca sería posible construir una unidad permanente entre los trabajadores. "Sólo la educación –escribió Gilchrist– y la tolerancia mutua que surge de ella, suavizará las diferencias (de lengua, religión, etc.)". "La vida en estrecha vecindad, en áreas circunscritas, y el servicio a un mismo patrón, pueden conducir a una unidad temporal... pero una acción colectiva sostenida y continua es algo aún impensable"[66]. El Gobierno de Bengala apuntaba a esta misma relación entre educación y organización, en su memorándum de 1929 ante la Comisión Real:

> Por el lado de los empleados (en las hilanderías de yute, D.C.), la organización está actualmente en una etapa infantil, y no puede esperarse mucho más hasta que los trabajadores adquieran algún grado de educación. . La educación y una adecuada orientación inevitablemente llevarán (al obrero del yute, D.C.) a construir un órgano que le permita expresar su obvia comunidad de intereses con sus compañeros de trabajo... Es de interés tanto para los empleadores como para la comunidad en general, que se sienten bases firmes y verdaderas para el desarrollo de esta organización[67]

64 K.C. Roy Chowdh(u)ry, "Some Thoughts on Indian Labour" *Journal of Indian Industries an Labour*, febrero 1923. pp. 23-28.

65 R.C.L.I., Vol. 5, Pt. 1, pp. 262-63.

66 R.N. Gilchrist, *The Payment of Wages*, pp. 232, 250.

67 R.C.L.I., Vol. 5., Pt. 1, pp. 153-54.

Para los autores más radicales, sin embargo, la "educación" no se reducía a la simple alfabetización, pues implicaba la "concientización política" de los trabajadores. Uno de los folletos más tempranos en idioma bengalí sobre el sindicalismo, el *Trade Unioner Godar Katha (Principios fundamentales de Sindicalismo)*, publicado en 1934, tenía por objeto corregir y mejorar las ideas prevalecientes entre los trabajadores. "En el campo del sindicalismo (en Bengala, D.C.) han hecho ingreso tantas ideas contradictorias, que los trabajadores tienen problemas en descubrir la línea correcta, y los amigos de los ricos podrían aparecer y meterles toda clase de ideas en la cabeza". El autor entonces anotaba:

> Todo trabajador deberá leer este libro y explicar su contenido a los demás. Deberá organizar a sus amigos en un círculo de estudio y reunirse tres veces por semana a discutir en profundidad temas como el sufrimiento de los trabajadores, los métodos de los explotadores, etc.[68]

En concordancia con este espíritu, los comunistas bengalíes que emprendieron la organización de los trabajadores del yute en los años veinte, treinta y cuarenta, les enseñaban la historia de Lenin y la revolución rusa[69], les leían en voz alta periódicos de izquierda[70] y comenzaron a formar "círculos de estudio" entre ellos[71]. La clave de un movimiento sindical fuerte se basaba en impartir "educación política" a los trabajadores. La sugerencia que hiciera Indrajit Gupta en 1952, de que los comunistas debían prestar "seria atención a las actividades sociales y culturales" entre los trabajadores de las hilanderías de yute, "a través de bibliotecas, escuelas nocturnas, escuelas para sus hijos, grupos de música y teatro" estuvo inspirada en consideraciones similares[72].

La figura del trabajador "ignorante" (aún si esta "ignorancia" era definida en términos estrictamente políticos) ha sido por lo tanto un rasgo central de todas las explicaciones que se han dado sobre los problemas que atravesó la organización de los trabajadores en las hilanderías de yute. Factores como la "heterogeneidad lingüística" de los trabajadores del yute (o la ausencia de un medio único de comunicación" entre ellos)[73], su "distancia lingüística" con respecto a la comunidad bengalí[74], las "peculiaridades estructurales" de esta fuerza

68 Saroj Mukherjee (ed.) *Trade Unioner Godar Katha* (Calcuta, 1934), p. 3
69 Ver W.B.S.A., Pol. Local Conf. nos. 161(29-67)/1934 y 33/1940
70 Ver Chattopadhyay, *Communism*, p. 135
71 W.B.S.A., Pol. Local Conf. nos. W-40/1940
72 Gupta, *Capital and Labour*, p. 61
73 Ver A.K. Bagchi, *Private Investment in India* (Cambridge, 1972) p. 142. R.C.L.I. Vol. 5, Pt. 1, p. 154, S.R Deshpande *Report*, p. 35 y Gupta *Capital and Labour* p. 142 Sarkar "National Movement", pp. 156-57 161-62
74 Bagchi, *Private Investment*, p. 142, gupta, *Capital and Labour*, p. 42

de trabajo, por su naturaleza amorfa, indefinida y por lo general no calificada"[75], su punto de vista "a medias campesino, a medias proletario"[76] y, ciertamente, la supresión de los sindicatos izquierdistas por obra del estado[77]; todos han sido mencionados, con variable grado de justificación, para explicar por qué los trabajadores de las hilanderías de yute nunca pudieron salir de su "ignorancia", sea política o de otra naturaleza.

Nuestro propósito no es el de cuestionar la validez de cada una de estas aseveraciones, aunque algunas son obviamente más certeras que otras. Por ejemplo, la "separación lingüística de la mayoría de los trabajadores con respecto a la comunidad bengalí de su entorno", era sin duda un problema que tenían que tomar en cuenta los sindicalistas. En sus reminiscencias de la huelga general de 1929, Abdul Momin escribió que, aunque la huelga se extendió desde Alambazar a Titagarh con la "velocidad de un rayo", y mucha gente se ofreció voluntariamente para ayudar en la organización de la huelga, el idioma siguió siendo un problema serio: "No todos nuestros voluntarios podían hablar el hindi, y en la mayoría de zonas (productoras) ningún otro idioma era apto para difundir la propaganda en favor de la huelga"[78]. No obstante, con una buena dosis de voluntad, pronto se hallaron soluciones al problema. En poco tiempo, muchos sindicalistas adquirieron destreza en el habla del hindi. Entre los líderes de la huelga de 1929, Momin destaca a varios que podían discursear fluidamente en hindi: Bankim Mukherjee, Kali Sen, Moni Singh, Swami Biswanand y Shroff Nand Kishore Sharma, y el propio Momin[79]. Además, él también recordaba que, después de todo, los volantes distribuidos durante la huelga por el B.J.W.U. estaban impresos en "varios idiomas"[80].

Un factor aún más paralizante para el accionar de los sindicatos izquierdistas en la región fueron las medidas represivas que el estado adoptó recurrentemente para controlarlos. El uso indiscriminado de la sección 144 del Código Penal Indio por parte del gobierno, para deportar a los dirigentes izquierdistas de sus áreas de actividad, tenía por objeto minimizar el nivel de sus contactos con la clase trabajadora. El sentido de metas comunes que unía a la administración de las hilanderías con los agentes del gobierno en este esfuerzo, demostró ser un obstáculo particularmente difícil de vencer para la actividad sindical. P.D. Martyn, del Servicio Civil de la India, relató que había experimentado "algo de la vida, tal como (era) vivida en los inmensos suburbios del yute", cuando le tocó servir como Oficial de Sub-División en Barrackpore a principios de los años treinta.

75 Sarkar "National Movement" pp. 156, 158
76 Gupta. *Capital and Labour* pp. 56-57, K.C. Chowdh(u)ry "Thoughts" pp. 23-28 y su carta del 10 noviembre 1924 en W.B.S.A. Dept. Com. Br. Enero 1/25, A183-227
77 Momin *In ...*, p. 8. Sarkar "National Movement", p. 159.
78 Abdul Momin. "Chaktal Sramiker Prathan Sadharan Dharmaghat" En, *Kalantar* 11, agosto 1970
79 Ibid
80 R.C.L.I., Vol. 5 Pt. 1, p. 144

> Estando allí –escribió– me tocó jugar un papel en el enfrentamiento [illegible] una huelga de 60 000 operarios en paro. Confrontar esta situación [illegible] la transmisión de órdenes que prohibían la entrada a esta área a ciertos agitadores de Calcuta [illegible] que me impactó en ese momento fue cuán serviciales se portaron los administradores (en su mayoría escoceses) en el curso del conflicto[81]

Para nosotros, no se trata entonces de poner en tela de juicio las interpretaciones de los distintos estudiosos que han intentado explicar la debilidad de la organización de los trabajadores del yute. Tomadas por sí mismas, estas interpretaciones contienen un grano de verdad y muchas de ellas apuntan a importantes factores que pudieron haber retardado el crecimiento de los sindicatos en la industria del yute. Lo que nos preocupa aquí es el punto de unión entre todas estas interpretaciones aparentemente divergentes. En última instancia, todas ellas buscan explicar por qué los obreros siguieron ignorantes de "la disciplina y el funcionamiento del sindicalismo", y enumerar los factores que supuestamente les privaron de dicha educación. En toda esta discusión, la tarea organizativa se ve entonces como un ejercicio de poner a disposición de los trabajadores ciertos tipos de conocimiento (alfabetización, autoconsciencia, etc.), es decir, de educarlos.

Aquí es donde yo siento que es posible utilizar el estado de la cuestión existente sobre la "paradoja" organizativa de los trabajadores del yute, con el fin de exponer una paradoja aún más profunda, que está contenida en la primera. Hay algo fundamentalmente problemático en la interpretación de la organización [illegible] si sólo fuera un asunto de darle educación política [illegible] equivale a esquivar varios asuntos importantes referidos [illegible] cultura y a la conciencia, que saltan a la vista cuando examinamos más de cerca los problemas de la organización obrera. Aún dentro del marco de la teoría marxista, se reconoce en la actualidad que el proyecto leninista de insertar un cuerpo de "intelectuales" en el seno de la clase trabajadora para introducir en ella la "teoría", es un proyecto plagado de ambigüedades[82]. Esto es más evidente aún en una sociedad abigarrada en la que se enredan una variedad de relaciones precapitalistas. Ciertamente, además, ¡sólo un punto de vista muy elitista de la historia de las clases trabajadoras no alcanzará a preguntarse si el propio "educador" no podría necesitar también algo de educación!

81 India Office Library, Londres (en adelante I.O.L.) Mss. Eur. F180/13, Memorias de P.D. Martyn, p. 6.
82 Q. Hoare y G.N. Smith, ed. y trad., *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (Nueva York, 1971), pp. 9, [illegible] 98-99; Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci and the State* (Londres, 1980), pp. 29-30.

V

Los problemas culturales a los que hemos aludido en el párrafo anterior se relacionan estrechamente con los asuntos del poder y la autoridad. No cabe duda que un argumento plausible a este respecto señalaría que estos problemas ya se habrían abordado al plantear la cuestión de la ignorancia de los trabajadores sobre el "funcionamiento y disciplina del sindicalismo". ¿Qué es sino la "disciplina organizativa", si no es un modo de resolver, en el interior de la organización, cuestiones de poder y autoridad?

Para el propósito del presente análisis, la cuestión central consiste en que ciertos presupuestos sobre la cultura –no sólo la de los trabajadores, también la de sus dirigentes– son inherentes al concepto mismo de "disciplina sindical". En términos ideales, el funcionamiento apropiado de un sindicato estable y representativo, requiere de la existencia de una cultura burguesa. Como Gramsci lo expresó alguna vez, los sindicatos son organizaciones basadas en relaciones "voluntarias" y "contractuales"; su énfasis en la membresía, el pago de cuotas y otros procedimientos de disciplina organizacional se basa en el supuesto de la existencia de ese tipo de relaciones[83]. Los sindicatos también encarnan un principio de representación que se pone de manifiesto en las elecciones. Una concepción adecuada del sindicato consiste en que es una organización democrática burguesa, que se construye a imagen y semejanza del gobierno democrático-burgués. Así como este último representa al "pueblo" –a través de relaciones "voluntarias" y "contractuales"–, el sindicato representa a sus miembros, y a través de ellos, a la clase trabajadora. Gramsci enfatizó este punto con fuerza y claridad al discutir la naturaleza de los sindicatos y los partidos políticos: "Son organizaciones nacidas en el terreno de la democracia burguesa y las libertades políticas, como afirmación y expresión de la libertad política... Estas organizaciones no son capaces de superar el estado burgués"[84].

En teoría, entonces, un representante electo de los trabajadores es su igual, y se lo elige como representante, precisamente porque se sitúa en relación de "igualdad" –la igualdad de "contrato"– con aquellos a quienes representa. Ninguna posición previa de privilegio y autoridad le permite adquirir la capacidad de representarlos, en otras palabras, no asume la figura de un jefe o patrón. Ésta es la cuestión decisiva sobre la que gira la democracia sindical, y debe ser contrastada con aquella otra forma de representación política de la que Marx hablaba al referirse al campesinado: "No pueden representarse, sino que tienen

83 A. Gramsci, "The Turin Workers' Council" (trad. del *Ordine Nuovo*, 1919-20), en Robin Blackburn (ed.), *Revolution and Class Struggle: A Reader in Marxist Politics* (Glasgow, 1977), p. 378.
84 Ibid.

que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos..."[85]

Si todo este debate resulta excesivamente teórico y se espera demasiado de su aplicación a situaciones históricas concretas, permítaseme plantear dos cuestiones. Primero, que un modelo siempre constituye una medida útil de la realidad. En segundo lugar –y esto es quizás lo más importante para el historiador– que el concepto de democracia sindical anteriormente expuesto, es justamente el que aspiraban a realizar todos los organizadores obreros. La noción de representación democrática resultaba fundamental en todo debate sobre la organización de los trabajadores del yute. Escuchemos, por ejemplo, al Ministro de Trabajo anti-comunista y pro-empresarial H.S. Suhrawardy, discutiendo con los dueños de empresas del yute en 1937, en sentido de que la "sola disponibilidad" de administradores en las hilanderías no era suficiente para garantizar un contacto suficiente con la clase trabajadora:

> El contacto entre empleadores y empleados debe realizarse a través de la mediación de un representante *electo* de los trabajadores *organizados*, y para que esto sea posible, resulta absolutamente necesaria la existencia de sindicatos[86]

Y ahora escuchemos al comunista Indrajit Gupta en 1952:

> Por supuesto, la organización (de los trabajadores del yute) debería significar algo más que la afiliación formal a un sindicato... El asunto es que los sindicatos funcionen democráticamente.

y

> la esencia de la democracia sindical... significa, en concreto, que los comités ejecutivos de los sindicatos deben ser cuerpos con un funcionamiento regular que sean *correctamente elegidos* por sus miembros y que participen en la vida cotidiana del sindicato.
> El funcionamiento democrático garantizará que los sindicatos nunca sufran de "escasez" de cuadros, ni que se vuelvan dependientes de un puñado de funcionarios dirigentes u "organizadores". Por el contrario, favorecerá la participación de un flujo regular de militantes de base, para que tomen a su cargo las diversas tareas, que van desde la administración de la sede sindical, a la recaudación de cuotas y la distribución de panfletos, colado de afiches, discursos en las asambleas, etc[87].

85 K. Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", en K. Marx y F. Engels, *Selected Works I* (Moscú 1969), p. 479. [N. de T. Para la presente versión se ha consultado la traducción de Editorial Progreso, Moscú, s.f., p. 100.]

86 C.S.A.S., B.P., Caja 12. Registro confidencial de una entrevista entre el Presidente de la I.J.M.A., y H.S. Suhrawardy, Ministro de Trabajo, 28 de julio 1937, en el Edificio Writers. Énfasis adicional.

87 Gupta, *Capital and labour*, pp. 51, 55. El énfasis es nuestro.

No obstante, este ideal casi nunca fue alcanzado en la realidad. En todo el período bajo consideración, la organización sindical en las hilanderías de yute siguió siendo extremadamente embrionaria. Pero este carácter "embrionario" no alude simplemente al tradicional "abismo" o tensión existente en "toda organización política o sindical,... entre las masas... y los cuadros"[88]. Una tensión de esta naturaleza existió también en las hilanderías de yute. Por ejemplo, a pesar de su pretensión de "representar a todos los trabajadores de las hilanderías de yute del área ribereña", el Sindicato de Trabajadores del Yute de Bengala "fue incapaz (en 1929, D.C.) de controlar a los trabajadores en varias regiones importantes"[89]. El "trabajo excepcional de inteligencia y organización" que los "agitadores" habrían desplegado en el curso de la huelga general de 1937, fue lo suficientemente impresionante como para ganar el respeto aún en las áreas menos propensas a ello[90]; a pesar de todo, los dirigentes se vieron en dificultades para contener en cada situación la actividad militante de sus seguidores. En palabras de un agente del gobierno, "el resultado de ello fue que las Hilanderías Shibpore se adelantaron a... lo que estaba previsto, ocasionando grandes contratiempos en los planes (de los dirigentes, D.C.)"[91].

Estos casos no agotan por sí mismos la definición de su carácter "embrionario", ya que es posible que las organizaciones mantengan cierto grado de coherencia y disciplina a pesar de la existencia de este tipo de tensiones entre los líderes y las bases. En nuestro caso, el problema de la incoherencia iba mucho más lejos, porque incluso en su momento de mayor vitalidad, los sindicatos de los trabajadores del yute nunca llegaron a ser organizaciones basadas en un cuerpo relativamente disciplinado de trabajadores, sometido a controles institucionales como ser los derechos y obligaciones de la membresía, la reglamentación de las cuotas, las jurisdicciones de los sindicatos o incluso las reuniones regulares. "La sola mirada del libro de cuotas", escribió K.C. Roy Chowdhury en su diario, hacía que los trabajadores se sintieran "incómodos y suspicaces"[92]. En su informe de arbitraje ante la Comisión Real de 1929, y como Presidente del Sindicato de Trabajadores Kankinarrah, señaló además que "el aspecto orgánico del sindicato (era) desconocido para ellos (los trabajadores, D.C.)"[93]. Los comentarios de Roy Chowdhury hallan confirmación en un informe escrito por Thomas Johnston y John F. Sime, que visitaron las hilanderías de Calcuta en 1925 a nombre del Comité

88 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (Harmondsworth, 1974), p. 85. [N. de T. Para la presente versión se ha consultado la traducción de Julieta Campos, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p. 99.]

89 R.C.L.I., Vol. 5, Pt. 1, p. 127

90 C.S.A.S., B.P., Caja 11, M.P. Thomas a Benthall, 30 junio, 1937

91 W.B.S.A., Pol. Local Conf. no. 60/1937

92 Papeles de K.C. Roy Chowdhury (en adelante, K.C.R. P.), Diario no. 3, 25.8.1929. Estos documentos están en posesión del autor

93 R.C.L.I., Vol. 5, Pt. 1, p. 273

Conjunto de Sindicatos de Yute de Dundee[*], con el fin de "investigar las condiciones de los Trabajadores del Yute en la India". Los autores consideraban que los sindicatos de las hilanderías de yute de Calcuta se veían en un grave estado de parálisis debido a agudos problemas de corte financiero y organizativo

> En el papel, existen unos tres o cuatro Sindicatos entre los trabajadores del yute, pero, con una única excepción, se trata de organizaciones inútiles, no tienen miembros pagantes de cuotas, y no cumplen propósito alguno salvo el de servir de caja de resonancia a la propaganda de algún político que figura como su presidente honorario. Creemos que los presidentes honorarios son quienes cubren los gastos de papelería, membretes y todo lo que concierne al Sindicato[94]

La "única excepción" mencionada por Johnston y Sime, era la Asociación de Trabajadores del Yute, que fue fundada en Bhatpara por Kalidas Bhattacharya. Bhattacharya era un *bhadralok*[**] bengalí con conexiones en el movimiento terrorista, que había perdido el empleo en una hilandería de yute por haber organizado a la gente e incitado a la huelga[95]. La delegación de Dundee lo describió como un "trabajador capaz e inteligente... que había internalizado las raíces del asunto (el sindicalismo)". De su Asociación se dijo que estaba "haciendo serios esfuerzos por lograr las reivindicaciones de los trabajadores"[96]. No obstante, de una membresía nominal de 3.000 personas, no más de 400 o 500 cotizaban sus cuotas y, a pesar de las bajas tarifas de las mismas, la organización sufría de "serias limitaciones monetarias". Sus actividades eran "en gran parte financiadas e inspiradas... por una sacrificada e interesante mujer, la Srta. S... Kumari Gupta"[97]. Los problemas monetarios de la Asociación de Trabajadores del Yute de Bengala habrían de continuar en el futuro, ya que se informó que el sindicato había recibido ayuda financiera hasta 1927 –y quizás aún hasta algo más tarde– "bajo la forma de una donación mensual de Rs. 100 de la Asociación de Trabajadores del Yute de Dundee"[98]. En los años veinte, Sime recibía una nutrida correspondencia, que le remitían sindicalistas de la India, solicitando ayuda monetaria para los movimientos huelguísticos de las hilanderías de yute "Tuvimos un pedido de Kalidas Bhattacharji en noviembre del pasado año, y le he remitido una donación de treinta libras (£ 30)", relató Sime al responder a otra solicitud de ayuda que le llegó durante "un prolongado paro en el distrito

* N. de T. Ciudad escocesa, conocida por sus industrias de transformación del yute, lino y cáñamo.

94 Thomas Johnston y John F. Sime, *Exploitation in India* (Dundee, 1926?), p. 15.

** N.T. Notable, persona ... de la clase media.

95 Sib... Banerjee, "Labour Problems in Jute Industry", manuscrito inédito, p. 3.

96 Johnston and Sime, *Exploitation*, p. 15.

97 Ibid.

98 David Petrie, *Communism in India 19... 1927* (Delhi 1927, reimpreso en Calcuta, 1972), p. 130.

Howrah", en febrero de 1929[99]. La siguiente carta que Sime le escribió a Bhattacharya en junio de ese año, da a entender que el "pedido" de noviembre de 1928 no era el primero en su tipo que éste le habría hecho

> Acuso recibo de su cablegrama que fue considerado por mi Comité, y tengo la instrucción de enviarle cuanto antes un giro cablegráfico de Veinticinco libras (£ 25) en favor del fondo de huelga de las Hilanderías de Yute Wellington... Encontrará adjunta una copia del "Dundee Free Press", publicación a la que dí a conocer el contenido de su cablegrama, con el fin de darle publicidad al asunto[100]

El persistente problema financiero, que en parte era ocasionado por la falta de una base de afiliados cotizantes, era tan sólo un indicador, quizás el más obvio, del profundo malestar organizativo que aquejaba a la naturaleza misma del sindicalismo en las hilanderías de yute de Calcuta. Después de todo, resulta notable cómo había podido ser conducida la huelga general de 1929, sin que el Comité Ejecutivo del Sindicato de Trabajadores del Yute de Bengala se haya reunido una sola vez en el transcurso del conflicto[101]. Es más, como la dirigente Prabhabati Das Gupta habría de admitirlo posteriormente, ningún miembro llegó jamás a pagar cuotas al sindicato. Ella calificó al B.J.W.U. como "un movimiento sindical peculiar", dado que en el sindicato "no se pagaban cuotas ni nada por el estilo"[102]. El B.J.W.U., sin embargo, no era único a este respecto; el Gobierno de Bengala habría de resumir la experiencia del sindicalismo en la década de 1920, así

> Después de la guerra, se desarrolló algún tipo de sindicato, con rapidez asombrosa, porque en cada huelga se formaba algún tipo de organismo obrero... Dichos organismos no tenían estatutos, ni membresía regular, y su capacidad de control sobre los obreros ... era extremadamente problemática[103]

Aunque en los años treinta y en las décadas subsiguientes se dio cierto avance en algunos sentidos –lo que se expresó principalmente en la creciente popularidad de las ideas radicales en los círculos políticos de Calcuta– un problema decisivo siguió sin ser resuelto. En palabras de Indrajit Gupta, este problema era el "fracaso" de los dirigentes sindicales... por traducir su creciente influjo de masas

99 J.F. Sime a N.M. Joshi, 26 de feb. 1929, en la correspondencia de Sime, editada bajo el encabezamiento de "India" y conservada en el Sindicato de Trabajadores del Yute y el Lino de Dundee y del Distrito. Agradezco al Dr. William Walker de la Universidad de Dundee por haberme llamado la atención sobre esta correspondencia.

100 Ibid., Sime a Kalidas Bhattacharya, 13 junio 1928.

101 R.C.L.I., Vol. 5, Pt. I, p. 149.

102 Nehru Memorial Museum and Library, Delhi (en adelante N.M.M.L.), Prabhabati Mirza (*née* Das Gupta), entrevistada por K.P. Rangachary, 24 abril 1968, Delhi.

103 R.C.L.I., Vol. 5, Pt. I, p. 43.

en términos organizativos"[104]. Este "fracaso" resulta bien ilustrado en el caso de A M.A. Zaman, el organizador laboral comunista de Hooghly, cuyo creciente "influjo de masas" hemos tenido la oportunidad de documentar con anterioridad. En el curso de los conflictos industriales de 1936-37, Zaman formó un sindicato de trabajadores de yute que consiguió ser registrado en 1936. Sin embargo, para septiembre de 1937, el Secretario General del sindicato acudió a los tribunales para denunciar graves irregularidades organizativas. Describió al sindicato como un "gran fraude", señalando que, durante su gestión como Secretario General, él era responsable de "toda la correspondencia", las cuotas, y por el depósito de las mismas en un banco "a nombre del sindicato", pero descubrió que estas reglas sólo se honraban para ser violadas. "Se establecieron oficinas y se recogieron... cuotas a través de recaudadores, pero éstas nunca llegaron a ser depositadas en ningún banco". Sintió una gran "conmoción" al ver que personas no autorizadas "extendían recibos a sus espaldas". Y cuando él "insistió en pedir cuentas y explicaciones... el acusado No. 1 (e.d. Zaman)... lo evadió día tras día con pretextos baladíes... e... intentó que este peticionario renuncie al puesto de Secretario General dando una fecha atrasada"[105]. Esta precariedad organizativa habría de ser por mucho tiempo más una verdadera plaga para el sindicalismo de los trabajadores del yute. Citemos una vez más a Indrajit Gupta, en su Informe de 1952:

> Con un par de excepciones la estructura organizativa de nuestros sindicatos también (e.d., además de los controlados por otros partidos políticos, D.C.) es completamente insatisfactoria. La pauta es común a toda la zona del yute: periódicamente se hacen manifestaciones masivas, volanteadas y pegado de afiches pero la recaudación de cuotas es *irregular*, y el trabajo de oficina *muy nominal*[106]

Si la organización de sindicatos entre los trabajadores del yute era tan precaria, ¿cómo pudieron resolver los asuntos de poder y autoridad, sin ayuda de la disciplina sindical? En otros términos, si no era su sometimiento a la disciplina sindical, ¿qué era entonces lo que mantenía la unidad de los trabajadores de base con el sindicato? La respuesta pareciera ser: el poder del dirigente, del llamado "representante", que en la descripción de Marx sobre el campesinado francés, siempre terminaba siendo el propio "señor". La forma específica en que se expresaba este poder podía verse en la lealtad personal, aún si era temporal, que lograban suscitar los organizadores sindicales entre los trabajadores de base. En la jerga contemporánea del sindicalismo, la palabra que

104 Gupta, *Capital and Labour*, p. 51
105 W B S.A., Pol. Local Conf. no. 326/1937
106 Gupta, *Capital and Labour*, p. 45

se usa para describir este estilo de liderazgo es *zamindari**. Aparentemente, este estilo era endémico; por lo menos así lo consideraba Momin en el informe que elevó al Partido Comunista en 1943[107]. Entre los diversos partidos políticos que se unieron para formar el sindicato de la A.I.T.U.C. en las hilanderías de yute en 1937 – del Congreso, Socialista, Comunista, el Bloque Avanzada y otras fuerzas laborales de izquierda – se dijo que "existía una suerte de división territorial en 'esferas de influencia', donde un dirigente particular ejercitaba una suerte de 'derechos de *zamindari*' sobre su área específica de influencia sindical"[108].

Una característica importante de este tipo de poder era, por supuesto, que convertía en innecesaria la disciplina sindical, porque por naturaleza era independiente de las bondades y rigores de tal disciplina. En ocasiones, esto llegó a crear serios problemas de unidad organizacional, ya que el faccionalismo en las cúpulas podía conducir fácilmente a una división entre los seguidores. El Congreso Sindical Nacional de la India (Indian National Trade Union Congress, I.N.T.U.C.), confederación sindical auspiciada por el [Partido del] Congreso, experimentó este proceso a principios de los años cincuenta, cuando sus dirigentes fracasaron en establecer "un sindicato central único bajo conducción del [Partido del] Congreso, debido a las rivalidades entre distintos grupos en la propia regional de Bengala Occidental del partido". En palabras de Gupta, "los sindicatos individuales (en términos de área, de hilandería o incluso habiendo varios de ellos en un mismo establecimiento) se comportaban como '*zamindaris*' de los diferentes líderes y grupos", y sólo lograban "unirse débilmente en la Federación de Trabajadores del Yute"[109]

No obstante, en [illegible] misma fuerza de esta lealtad permitía a un líder en particular ganar influencia aun si ésta no asumía ninguna forma organizativa concreta. Un buen ejemplo de ello es nuevamente el de Zaman, así sea porque su documentación nos resulta de más fácil acceso. Como hemos visto, la labor organizativa de Zaman entre los trabajadores de las hilanderías de Hooghly, se hizo pedazos en el momento culminante de su popularidad. Pero esto no significó de modo alguno que su influencia se había deteriorado. En julio de 1937 Zaman fue apresado "bajo los cargos de amotinamiento durante... (una) huelga en la hilandería de Yute Rishra". Los trabajadores, "en número de aproximadamente 1,800", pusieron en riesgo sus puestos y "abandonaron el trabajo al recibir la noticia", tal era la popularidad de que Zaman gozaba entre ellos[110]. Todavía en septiembre de 1937, cuando el sindicato de Zaman ya había sufrido divisiones,

* N. E. Terrateniente, patrón. Palabra que designa tanto a la propiedad como al poder señorial del *zamindar* sobre la tierra y población de su *zamindari*.
107 Momin, *Informe*, pp. 7-8
108 Gupta, *Capital and Labour*, p. 45
109 Ibid., pp. 45-46
110 W B.S.A., Pol. Local Conf. no. 483/1937

se llegó a decir que los administradores de las hilanderías estaban "asustados de que se levantara proceso contra esos malandrines (e d los seguidores de Zaman, D.C.), porque creían que en esas circunstancias sus propias hilanderías entrarían a la huelga"[111]. La naturaleza personal del control que ejercía Zaman sobre los trabajadores surge con claridad en la siguiente descripción de los hechos.

> En fecha 1.7.37... un trabajador fue rodeado en su casa por los partidarios del Sr Zaman, quienes lo habrían asaltado a no ser que aceptara... sus demandas. Esa misma noche se llevó a cabo una reunión de los partidarios de Zaman y se hicieron llegar órdenes de cierre de sus tiendas a todos los que hubieran obedecido las órdenes de la administración de la Hilandería de Yute Angus, pues se anunció (que) *tales eran los deseos del Sr. Zaman*[112]

Podemos también considerar el caso de Sibnath Banerjee, el dirigente socialista de los trabajadores en las áreas Shibpur-Ghusury Salkea de Howrah. Después de cerca a quince años de trabajo sindical, su autoridad todavía derivaba, según Indrajit Gupta (1952), de un despliegue de "considerable iniciativa personal" y del ejercicio del "liderazgo directo".

> Ellos tienen una central sindical, el Sindicato Howrah Zilla Chatkal Mazdoor, que *no* tiene una forma organizada. Sus actividades giran completamente en torno a la persona de Sri Sibnath Banerjee, cuya pretensión al renombre se asienta en sus largos años de actividad sindical en Howrah. Se trata, sin reservas, de un espectáculo unipersonal[113]

No debe verse en estos ejemplos, casos aislados de fracaso individual. La tradición de liderazgo *zamindari* era antigua y arraigada. A.C. Banerjee, el sindicalista Swadeshi que estuvo activo alrededor de 1905, fue un buen ejemplo de este mismo espíritu. Aunque su actividad sindical se extendió sólo por dos o tres años, Banerjee sentía que su "influencia entre los trabajadores era tan grande, y la disciplina de los mismos tan completa, que él podría hacerles hacer lo que quisiera"[114]. En el transcurso de la huelga de 1929, un "defensor de Barrackpore, Babu Narendra Chatterjee... ganó ascendencia muy rápidamente sobre los trabajadores" en las hilanderías Alliance, Craig, Waverley y Meghna. Los agentes de la administración... decían que después de haber satisfecho las demandas de los trabajadores, éstos se resistieron a volver al trabajo, mientras no recibieran órdenes directas de su defensor"[115]. En poco tiempo, Chatterjee

111 W.B.S.A. Pol. Local Conf. no. 320/1937

112 Ibid. Énfasis adicional

113 Gupta, *Capital and Labour*, pp. 47, 48. Énfasis adicional.

114 Sarkar, *Swadeshi Movement*, p. 317

115 Ibid., pp. 144, 149, 276

se convirtió en Vicepresidente del Sindicato de Trabajadores del Yute de Bengala a pesar de que "su nombre nunca antes había sido mencionado en conexión con ningún tipo de organización laboral"

> No tenía ningún conocimiento acerca de la industria del yute, y nunca antes había sido conocido por tener conexiones de trabajo en Bhatpara, y sin embargo por razones no (esclarecidas, D.C.)... y sin tener un puesto oficial en sindicato alguno... parece ser que logró controlar a una considerable cantidad de gente[116].

El "incidente Naren Babu", según puntualizó el gobierno, "no es poco común en la política local de los trabajadores". Con no poca frecuencia ocurría que "personas totalmente desconocidas... aún para la mayoría de los trabajadores, repentinamente asumían el liderazgo durante algún conflicto"[117].

La veracidad de esta opinión del gobierno puede ser confirmada por el caso de Prabhabati Das Gupta, la principal dirigente de la huelga de 1929. Cuando comenzó la huelga, "La Srta. Das Gupta era totalmente desconocida" para "el trabajador promedio de las hilanderías"[118]. Poco tiempo después, sin embargo, el gobierno describiría como "absoluto" el control que ella tenía sobre los trabajadores. Los obreros la llamaban "Mataji" o "Maiji" (Madre), y eran capaces de seguir completamente sus deseos. La propia Das Gupta era muy consciente de ello. Como alguna vez lo hizo saber al gobierno, "bastaba que ella alzara su dedo meñique para que los trabajadores la obedezcan". Al gobierno no le cabía "duda" de que esto era cierto[119]. Más tarde, la propia Das Gupta recordaba: "dondequiera que iba me daban la bienvenida con el slogan *Mataji ki jai, Mataji ki jai* (¡Salve nuestra madre!). Esa era mi recompensa"[120]. Incluso su rival el sindicalista K.C. Chowdhury, lo admitió en su diario

> Tanto los trabajadores varones como las mujeres –por lo menos entre quienes vivían en Kankinara, Titagarh y Champdany– consideraban a la Srta. Das Gupta como su "Maiji" (madre). Ellos podían hacer lo que sea para cumplir sus órdenes, y ni siquiera eran capaces de prestar oídos a otros organizadores de su propio sindicato[121]

Nótese cuán independiente resultaba dicha autoridad, de cualquier "disciplina u organización: ambos conceptos parecen irrelevantes para explicar su modo de funcionamiento. Por cierto, una de las consignas que los amigos de Das Gupta

116 Ibid., pp. 144, 149, 276.

117 Ibid., p. 144

118 Ibid., p. 150

119 Ibid., p. 149

120 Prabhabati Mirza (nee Das Gupta), "Entrevista", p. 19.

121 K.C.R.P., Diario No. 3, 25.8.29 al 28.11.29

buscaban popularizar entre los trabajadores de las hilanderías era: el sindicato puede vivir y el sindicato puede morir, pero la Dra. Prabhabati quedará por siempre"[122] A nuestro entender, este es el asunto importante: lo que hasta ahora se ha visto simplemente como una ausencia de disciplina o entrenamiento sindical, revela, ante una observación más cuidadosa, la presencia de sistemas alternativos de poder y autoridad.

VI

Por lo tanto, el principio democrático ideal de una representación basada en relaciones "voluntarias" y "contractuales", nunca se hizo realidad en los sindicatos de trabajadores de las hilanderías de yute de Calcuta, y sus representantes se convirtieron en realidad en amos. Los sindicatos se manejaban como si fueran las haciendas *[zamindaries]* de los dirigentes. Podríamos de hecho ir más lejos y argumentar que, a los ojos de los trabajadores, ser amo era una precondición para ser representante. Sólo los amos podían representar. La interpretación de esto como simple ignorancia de los trabajadores, equivaldría a pasar por alto el carácter bi-polar de la relación. Esto nos recuerda la discusión hegeliana (en su *Fenomenología*) de la relación amo-esclavo, en la cual el dominio del amo depende de que el esclavo lo reconozca como tal, es decir, de su voluntad de servirle. Al referirnos a los dirigentes sindicales *bhadralok* como "amos", no estamos intentando retratar a la clase obrera como un instrumento pasivo de la voluntad de sus líderes. La cuestión que está en el tapete es la propia voluntad del trabajador, su propia conciencia, su astuta convicción de que quizás la mejor manera de ejercer su poder era escogiendo servir. La relación, por lo tanto, estaba preñada de tensiones, y tenía también sus propios momentos de resistencia. Tan sólo hay que recordar que, con toda la lealtad que los dirigentes pudieran suscitar en los trabajadores, Prabhabati Das Gupta fue "vejada e insultada" en una ocasión, por un grupo de trabajadores del yute, en las postrimerías de la primera huelga general; que Latafat Hossain sufrió una vez el incendio de su oficina sindical por parte de un grupo de trabajadores iracundos, y que Sibnath Banerjee fue recibido por los trabajadores de Howrah con desconfianza e insultos cuando se acercó por primera vez a ellos en busca de votos en 1937[123], por mencionar tan sólo tres ejemplos de tensiones manifiestas entre trabajadores y dirigentes.

Sumit Sarkar ha rescatado de entre los papeles privados del organizador laboral Swadeshi A.C. Banerjee una carta muy ilustrativa que nos da una idea de la

122 R.C.L.I., Vol. 5, Pt. 1, p. 148.
123 Ver R.C.L.I., Vol. 5, Pt. 1, p. 132; Momin, "Chatkal Sramiker", en *Kalantar* 12 agosto 1970; Sibnath Banerjee memorias inéditas

naturaleza de la relación líder-trabajador, y que nos muestra cómo este último percibía la "opresión" en el trabajo. Unos veintiocho trabajadores de la Hilandería de Yute Budge Budge, escribieron una carta a Banerjee en Diciembre de 1906[124]. Estaban obligados a "pagar sobornos al *babu** y al *sardar*** cada mes y cuando se acercaba la estación Durga Puja; la resistencia a hacerlo les significaba el pago de injustas multas o el despido "bajo falsas acusaciones sobre la mala calidad de nuestro trabajo".

> Hasta hace poco –añadieron– nos veíamos obligados a cumplir con estas exigencias irracionales. Pero como los precios subieron mucho en la época de Durga Puja el año pasado, expresamos nuestra intención de pagarles un poco menos que en los años anteriores. Ante esto, el Jefe Sardar Haricharan Khanra ha estado yendo de un lado a otro, instigando al Babu Asistente Atul Chandra Chattopadhyay a cobrar *parbani* (cobros consuetudinarios, D.C.) más elevados que de costumbre. Ambos incluso han aconsejado al encargado Panchanan Ghose, de otro modo una buena persona, para que nos obligue a pagar un *parbani* mucho más alto este año. Cuando dejamos de pagar completamente (como protesta, D.C.) el *parbani*, lograron que el Sahib nos multe bajo acusaciones cocinadas... Pero, en verdad, no somos culpables.

Un aspecto interesante de esta carta reside en su riqueza de detalles concretos. Obviamente, se trata de una larga y detallada lista de sufrimientos. Pero es significativo que los trabajadores que la escribieron, aludieran sólo a una "breve descripción", expresando su "deseo de describir con aún mayor detalle" sus sufrimientos a Banerjee cuando pudieran conocerlo en persona. Es preciso comprender este "deseo", porque en él reside la naturaleza de la relación que intentamos explorar. ¿Por qué querían los trabajadores exhibir sus sufrimientos ante gente como Banerjee, dando una "publicidad tan cruel" a las penurias que sus jefes les infligían? O quizás pueda expresarse el problema de otro modo: ¿qué relación es la que permite que el dolor se convierta en objeto de exhibición?

Michel Foucault ha discutido este problema en un contexto diferente, pero relevante para nuestro caso. "¿Puede el dolor ser espectáculo?", se pregunta, y responde:

> Puede serlo, e incluso debe serlo en virtud de un derecho sutil, y que reside en que nadie es el único y el pobre menos que los demás, que no puede recibir asistencia sino por la mediación del rico... si los demás intervienen con su saber con sus recursos, con su piedad[125]

124 Sumit Sarkar, "Swadeshi Yuger Sramik Andolon", pp. 113-15.
* N.E. Señor. Tratamiento honorífico que se da en la India a los miembros de familias distinguidas
** N.E. Jefe, dirigente
125 M. Foucault, *The Birth of the Clinic. An Archeology of Medical Perception* (New York, 1975), p. 84. [N. de T. Para la presente versión se ha consultado la traducción de Francisca Perujo, *El Nacimiento de la Clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 1986, p. 126.]

El hombre pobre que convierte su sufrimiento en un espectáculo ha sido y aún continúa siendo una escena familiar en sociedades marcadas por culturas precapitalistas. Al explicar la calidad de la vida en la Europa medieval, el historiador holandés Huizinga dijo: "Entonces, nuevamente, todas las cosas de la vida eran de una publicidad orgullosa o cruel. Los leprosos hacían sonar sus cascabeles y andaban en procesión, los mendigos exhibían sus deformidades...". Lo mismo podría haberse escrito de Calcuta hoy en día. "Cada vez que salgo de mi hotel en Calcuta... –escribió Claude Lévi Strauss sobre su breve estadía en dicha ciudad en los años 50– me transformo en el centro de un ballet que resultaría cómico si no inspirara tanta piedad. Se pueden distinguir en él varias entradas, cada una de ellas afianzada por un gran papel: un lustrabotas que se echa a mis pies; un muchachito gangoso que se precipita: ¡Un *anna*, papá, un *anna*"; el inválido, casi desnudo para que sus muñones puedan verse mejor..."[127].

Ver en esto la "sola obsesión" del hambre, como Lévi-Strauss lo hizo en principio, equivale a pasar por alto el esencial elemento de poder que obra en esta relación entre ricos y pobres. La relación comprometía la voluntad de ambos, y esto es lo que daba lugar a que elementos culturalmente definidos como la súplica, la piedad, la compasión, etc., puedan circular en el interior de la relación. Si la poco agradable escena de un mendigo en Calcuta hizo estremecer a Lévi-Strauss y lo hizo alejarse, ello se debía a que pudo sentir la "aguda tensión" (¡nótese la metáfora de fuerza!) que se había desarrolla lo instantáneamente entre - y el mendigo. El lenguaje de Lévi-Strauss se refiere aquí, evidentemente, al tema del poder y no tan sólo al hecho físico del hambre. Por medio de la súplica, dice Lévi-Strauss, los mendigos "nos desean más majestuosos, más poderosos aún de lo que creemos ser"[128]. La súplica podía así obrar como un instrumento de poder, al trabajar con los materiales de la conmiseración y la pena.

Una vez que captamos esto, podemos entender por qué los trabajadores de la Hilandería de Budge Budge deseaban describir sus sufrimientos con "aún mayor detalle" del que habían desplegado en su carta. Ellos percibían a Aswini Banerjee, abogado y organizador sindical, como un *babu* dotado de recursos, que respondería ante la triste condición del *coolie*, tan sólo si se despertaba suficientemente su compasión. "Le escribimos acerca de los actos opresivos de nuestros superiores en el trabajo, y oramos por su urgente reparación. Esperamos que usted nos salvará pronto de su despotismo"; así concluía la carta.

Ciertamente, es sorprendente el número de ocasiones en que sale a la superficie la relación *babu-coolie* en el contexto de la protesta laboral y las actividades

127 Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (Harmondsworth, 1973) pp. 169-70. [N. de T. Para la presente versión se ha consultado la traducción de Nelia Bastard, *Tristes Trópicos*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 137.]

128 Ibid., p. 173. [N. de T. En la edición citada de Paidós, la referencia figura en la p. 140.]

sindicales. El terreno es ciertamente difícil para el historiador, y no sólo porque los trabajadores del yute eran mayoritariamente analfabetos. La palabra escrita sobre la que el historiador basa su trabajo, es en sí misma una expresión bastante pobre en lo que atañe a esta relación, puesto que por lo general sólo nos presenta un fragmento de la realidad[129]. No obstante, en la vida real, como podría confirmarlo cualquier bengalí, la relación *babu-coolie* podría ser representada innumerables veces, de muchas distintas maneras: en la forma de hablar y de vestir, en la gestualidad corporal que expresa jerarquía, y por cierto en todo el campo de la semiótica de la dominación y de la subordinación (y por ende de la resistencia) que la cultura había puesto a disposición tanto del trabajador de la hilandería de yute como de su representante sindical *bhadralok*. Aunque muchos de estos aspectos escaparían normalmente a la atención del historiador, una interrogación cuidadosa a los documentos disponibles nos brinda cuantiosa evidencia sobre la existencia de esta relación feudal entre el *babu* y el *coolie*.

Por ejemplo, el historiador no tiene que esforzar sus oídos para captar "la voz de los pobres" en el clamor de protestas que crecía de tanto en tanto en las hilanderías de yute de Calcuta. Sus ecos reverberan aún en la más elitista de las fuentes. "En aquellos días, e.d. entre 1922-23", escribió K. C. Roy Chowdhury en sus diarios,

> ...los trabajadores preferían que sus dirigentes (sindicales, D.C.) sean gente rica. Les encantaba ver que los líderes llegasen a las reuniones en sus propios vehículos. Tenían la idea equivocada de que sólo los ricos iban a poder luchar con éxito (a su favor, D.C.) contra los acaudalados propietarios de las grandes hilanderías. Los *sardars* [enganchadores] pensaban que los dirigentes sindicales, ellos mismos grandes abogados o defensores, defenderían a los trabajadores en los tribunales, sin cobrarles[130].

En sus diarios, K.C. Roy Chowdhury se autodenominaba como "Un Amigo de los Trabajadores", pero es interesante ver cómo, en su imaginación, la figura del trabajador confluía con la imagen del pobre. Con todo su entusiasmo por el socialismo y las huelgas[131] en su prosa la clase trabajadora se transforma a menudo en *daridra Narayan*, el dios hindú Narayan bajo la forma de un pobre[132]. La clase obrera, e incluso el "socialismo" eran causas por las que se podía luchar

129 "La escritura es irreductiblemente distinta", fue como Barthes expresó esto mismo en su *Image Music Text* (Trad. S. Heath, Glasgow, 1979), p. 89, n. 2. Ver también la interesante discusión sobre los procesos de comunicación analógica y digital, en Anthony Wilden, *System and Structure. Essays in Communication and Exchange* (Londres 1972).

130 K.C.R.P., diario Bengalí No. 3, 7.4.1923.

131 Roy Chowdhury escribió una obra de teatro en bengalí, llamada *Dharmaghat (La Huelga)* en 1926, a la que describió así en su vejez, cuando consideraba la posibilidad de convertirla en película: "Leala amablemente, notando su objetivo: la propaganda socialista, 21 años antes de la Independencia, cuando muy pocas personas tenían alguna idea de este asunto". K.C.R.P., carta a J.P. Banerjee, 27 de junio, 1959.

132 Aún una lectura superficial de sus diarios podría bastar para confirmar esto.

a partir de una noción de "piedad". Este sentimiento está muy bien expresado por un personaje de ficción llamado Sra. Guha (probablemente basada en Santosh Kumari Gupta, sindicalista contemporáneo), en la obra de teatro *Dharmaghat (La Huelga)*, escrita por Roy Chowdhury, con estas palabras: "¡Pobres trabajadores! No existe una sola alma capaz de escuchar sus quejas y relatos de infortunio"[133].

"Después de todo, se trataba de ayudar a la gente pobre", dijo Prabhabati Das Gupta, en sus reminiscencias de vejez sobre la primera huelga general de trabajadores de las hilanderías de yute, que obligó a los empresarios y al estado a reconocerla como representante de los trabajadores en 1929. "Nosotros no estábamos haciendo un movimiento sindical, estábamos ayudando a la gente pobre". "Entonces", se pregunta ella, para explicar la falta de membresía y de cuotas sindicales, "¿por qué habríamos de pedirles dinero a ellos?"[134] Se podría optar por descartar esta evidencia, por ser una racionalización retrospectiva, o porque se la considera un ejemplo del reblandecimiento que un espíritu radical suele sufrir por efecto de la edad. Pero, ¿qué hacer cuando la relación *babu-coolie* surge refractariamente a través de la propia práctica del sindicalismo, incluso en el punto culminante de la protesta obrera? Los panfletos que difundían los líderes del Sindicato de Trabajadores del Yute de Bengala en el curso de la huelga de 1929, nos sirven para ilustrar este punto. Por cierto, en ellos se hablaba de la "opresión en las hilanderías", del trabajo de los obreros que alimenta "el estómago de los ricos", se decía que la "verdad y la razón" estaban de parte de los trabajadores, y se recomendaba la organización y la unidad[135]. Sin embargo su lenguaje estaba densamente habitado por el estereotipo y los supuestos del *babu* respecto de la ignorancia y desamparo del *coolie*:

> ¡Hermanos: esta es una época muy crítica... Pongan cuidado! Se dice que un defensor les ha aconsejado en sentido de que sus salarios podrán recuperarse mediante una acción en los tribunales. Ustedes son gente muy simple, y se han dejado atrapar en los planes de un vulgar defensor... Pídanle a este defensor que mencione el asunto delante de nosotros, y le daremos la respuesta que se merece[136]

Necesariamente, entonces, en el otro extremo de la relación se situaba el dirigente, en apariencia dotado de una dimensión mayor que en la vida real: "Madre Provabati", "Mataji", "padre y madre de los pobres", como se la describía en los panfletos de su sindicato[137]. Y donde quiera que ella iba le "daban la

133 K.C. Roy Chowdhury, *Dharmaghat* (Calcuta, 1926), p. 45
134 Prabhabati Mirza (*née* Das Gupta), "Entrevista" pp. 18-19
135 R.C.L.I., Vol. t., Pt. I, pp. 159-60
136 Ibid
137 Ibid., p. 411

bienvenida con el slogan *Mataji ki jai*...". "Esa era mi recompensa", dijo, la recompensa de los dominadores: "Prácticamente la totalidad de los trabajadores estaba bajo *mi* control"[138]. A estas alturas ya podemos reconocer esta voz: el representante, invariablemente, resultaba siendo un amo, pues tan sólo los amos podían representar.

VII

"¿Invariablemente?", podría aún objetárseme. "Hasta el momento tus ejemplos han sido A.C. Banerjee, K.C. Roy Chowdhury y Prabhabati Das Gupta, gente algo elitista, aún para sí mismos. ¿Y qué de la generación de socialistas y comunistas que les sucedieron, gente que intentó unirse con los trabajadores, en lugar de dominarlos, gente que se ganó el liderazgo en las luchas de los trabajadores del yute de los años 30 y 40, y cuya fe en las ideologías socialistas siguió indeclinable hasta el fin de sus vidas?"

Antes de proceder a dar una respuesta a este interlocutor hipotético, debemos reconocer a plenitud la transformación que las ideologías socialistas pusieron en marcha en la comprensión que el *bhadralok* bengalí tenía sobre los problemas de las clases laboriosas de Bengala. En el siglo diez y nueve, el *bhadralok* veía estos problemas como un asunto moral, y echaba la culpa directamente a los trabajadores de algunos de los problemas sociales creados por el crecimiento de las fábricas. En ocasiones, este punto de vista se manifestaba en el deseo de la clase media, de ver una superación moral de la clase obrera. Sasipada Banerjee, el reformador social Brahmo, fue el ejemplo más notable de esta tendencia[139]. Era más común sin embargo, que se considerase a los trabajadores simplemente como un estorbo social, una "molestia", como lo expresara un informe policial de 1896, para la "gente tranquila" de las clases medias. Este mismo informe contiene varias referencias a las quejas de los *bhadralok* con respecto al carácter "indócil", "bullicioso" y "alborotero" de los trabajadores de las hilanderías[140]. Hacia fines de siglo, a medida que las industrias se expandían y los trabajadores bengalíes eran reemplazados por migrantes de Bihar y las Provincias Unidas, se reforzó esta visión moralista de la clase trabajadora, con el añadido del tradicional menosprecio que el *bhadralok* tenía hacia el *merua*, un término bengalí que ridiculiza a los hablantes nativos del hindi. Para ilustrar esto, veamos un poema escrito a principios de este siglo por un brahmin profesor

138 Prabhabati Mirza (*née* Das Gupta), "Entrevista", pp. 11-12, 18-19.
139 En otra parte he expuesto sus actividades: "Sasipada Banerjee: A Study in the Nature of the First Contact of the Bengali Bhadralok with the Working Classes of Bengal", en *Indian Historical Review*, ene 1976 pp. 339-64
140 W.B.S.A., Depto. Judicial R. Policial, ene. 1986 A6-11.

de escuela bengalí, que vivía en Bhatpara y atestiguó los cambios que tornaron irreconocible a esa aldea soñolienta, con el establecimiento de hilanderías de yute y oficinas municipales, y la afluencia de trabajadores migrantes. El poema no es notable por sus cualidades literarias, pero permite captar, en su torpeza, lo esencial de las percepciones *bhadralok* acerca de una clase obrera inmigrante e indigente:

> ¡Bien hecho, Municipalidad de Bhatpara!
> Han desaparecido las antiguas selvas y campos de bambú
> De Kankinara y Jagaddal,
> Su lugar ha sido ocupado por palacios y bazares,
> Barriadas de *meruas*, fábricas con sus chimeneas echando humo.
> Ahora los bazares bullen de *meruas* espectrales
> Que venden y compran en su extraño hindi.
> En los días de fiesta,
> Andan en grupos haraganeando por la ciudad,
> Borrachos,
> Entonando canciones que suenan como aullidos de perros[141]

Resultaría tedioso y poco gratificante hacer aquí una lista de los prejuicios raciales del *bhadralok* bengalí; baste señalar que la importación de ideas socialistas, aún en forma nebulosa, hizo mucho por cambiar algunas de estas actitudes conscientemente expresadas. Se desarrolló así en los años 1920 un nuevo interés ideológico por la gente trabajadora, y el uso de palabras como "trabajador" u "obrero" (o sus equivalentes en bengalí o hindi *sramajibi*, *sramik*, *mazdur*) se volvió una práctica común para bautizar a organizaciones y publicaciones de la clase media. A partir de 1920, la existencia de partidos como el Partido Swaraj del Trabajo [Labour Swaraj Party] (1925), el Partido de Obreros y Campesinos [Workers' and Peasants' Party] (1928), el Partido Laborista [Labour Party] (1932), etc. testimonia esta evolución ideológica en la escena política *bhadralok*. Hacia fines de la década de los años 20, algo de este espíritu había contagiado incluso al sagrado mundo de la literatura bengalí[142]. En 1928-29, un irritado comentario de Tagore celebra, así sólo sea en forma negativa, esta nueva presencia de la clase trabajadora: "¿Nos hallamos en las puertas de una nueva 'era' en la literatura, simplemente porque un número tan grande de escritores escriben (hoy en día, D.C.) sobre el minero del carbón o el *panwali**?"[143].

141 Ramanuja Vidyarnava, "Bhattapalli Gatha", en su Kanthamala (Bhatpara, s.f., c. 1913?).
142 La historia específica de estos partidos y de las publicaciones que editaban (p.ej. *Sramik*, *Sramajibi*, *Naya Mazdur*, etc.) es relativamente bien conocida y está bien documentada. Dos exposiciones analíticas sobre el período son Roger Stuart, "The Formation of the Communist Party of India, 1920-1937: The Dilemma of the Indian Left" (Tesis doctoral, A.N.U., 1978) y Tanika Sarkar, "National Movement".
* N.R. Vendedor/a de hojas y nueces de betel, que se mascan por su efecto estimulante.
143 Tagore, citado por Sajanikanta Das, *Atmasmriti* (Calcuta, 1978), p. 197.

Para el *bhadralok* bengalí, los trabajadores presentaban aún un cuadro de degeneración moral, pero, en contraste con el punto de vista del siglo diez y nueve, la explicación se atribuía ahora a una "causa" (principalmente económica), que residía fuera de la propia moralidad y conciencia del trabajador. Según lo expresara el *Amrita Bazar Patrika* en 1928, el trabajador de las hilanderías de yute era "algo menos que un ser humano", pero esta condición no era obra suya. Esta es una diferencia significativa con respecto al punto de vista de, por ejemplo, Sasipada Banerjee. "El moderno sistema industrial" y la voracidad de los capitalistas eran ahora concebidos como "causa" de los problemas morales de los trabajadores:

> Condenado a vivir en barriadas... sometido a largas horas de trabajo en una atmósfera cerrada y sofocante, víctima de la atracción de expendios de drogas y brebajes de fácil acceso, y... privado del influjo humanizante de la vida familiar, el (trabajador del yute, D.C.) se convierte en algo menos que un ser humano... Si bien (esta) condición de vida... es concomitante con el moderno sistema industrial en general,... en pocas industrias se da una desproporción tan grande entre ganancias y salarios como en ésta (la industria del yute, D.C.).[144]

La misma percepción nutría la obra teatral *Dharmaghat (La Huelga)*, de K.C. Roy Chowdhury, que fue representada en Calcuta en 1926. La "degradación moral" del trabajador, y las "chozas insalubres y malolientes en los alrededores de las hilanderías de Naihati" se explican en esta obra en términos de la indiferencia y la explotación capitalistas. "Es de interés para los ricos capitalistas el tratar a los obreros como a bestias", dice Shirish, que de ninguna manera es un personaje radical en la obra[145].

Fue en este terreno ideológico que se crió una nueva generación de políticos *bhadralok* en los años veinte y treinta, cuyo compromiso con la clase trabajadora –su propia hechura ideológica– estaba fuera de toda duda. Gopen Chakravarty, un comunista retornado de Moscú, nos brinda una demostración dramática de este compromiso, cuando en 1926 ingresó a una hilandería de yute en Bhatpara "como maquinista de la sala de máquinas de vapor, con un salario de 14 Rs. por mes".

> Ni siquiera esto me resultó suficiente –dijo en una entrevista– así que tomé en alquiler un pequeño cubículo en la zona de yute y conviví con los trabajadores... les contaba... historias sobre (la) revolución rusa, sobre Lenin y el gobierno *[raj]* de los trabajadores, y también les leía noticias del periódico *Pratap*, dirigido por Ganesh Shankar Vidyarthi y también de nuestro *Ganavani*[146].

144 *Amrita Bazar Patrika*, 31 oct. 1928.
145 Roy Chowdhury, *Dharmaghat*, p. 6.
146 "Entrevista", en Chattopadhyay, *Communism*, I, p. 135.

Gopen Chakravarty no fue el único en mostrar un fervor tan ejemplar en aras de la organización obrera. Una buena parte de la experiencia política de la izquierda bengalí a partir de los años 30, podría ser escrita –como lo ha sido en ocasiones– bajo la forma de historias de heroísmo y coraje de parte de gente como Chakravarty. El influjo de su compromiso y de sus actividades se siente aún hoy en día en la política de Bengala Occidental. Como lo expresara recientemente un sensible intelectual bengalí:

> "Rondan nuestra memoria tempranos sueños, juramentos tomados devotamente, carreras abandonadas y tentaciones dejadas de lado. Para aquellos que abrazaron el socialismo, se trataba... de una intensa cuestión de opciones, las convicciones a contrapelo de los propios intereses de clase. Ellos hicieron de buen grado esa transición. Abandonaron sus hogares y sus viejas lealtades, se desplegaron por la campiña para organizar a los campesinos pobres, y fueron pioneros del movimiento sindical en el cinturón de la Gran Calcuta.[147]

Sin embargo, yo insistiría que aún esta gente, pese a todo su sacrificio y compromiso, siguió siendo prisionera de la relación *babu-coolie*, en lo que concierne a la naturaleza de sus contactos con la clase trabajadora. Permítaseme demostrar esto a través del análisis de un documento cuya autoría pertenece al mismo tipo de gente a la que se refería nuestro hipotético interlocutor: los sacrificados y comprometidos organizadores laborales de mentalidad socialista.

En enero de 1937, el administrador de la Hilandería de Yute Fort Gloster interceptó un panfleto que estaba circulando entre sus trabajadores, en vísperas de que voten en las elecciones provinciales venideras[148]. Era la primera vez que el Consejo Legislativo de Bengala tendría representantes laborales electos, en lugar de nominados. El panfleto en cuestión se dirigía a persuadir a los trabajadores a que voten por Sibnath Banerjee. Banerjee, de filiación socialista, era por entonces Presidente del Congreso Sindical Pan Indio. Su candidatura estaba respaldada por el Partido Comunista y por el [Partido del] Congreso, y de hecho ganó las elecciones.

El documento trata entonces acerca de la representación, y solicitaba a los obreros que elijan a *su* representante. Una tarea decisiva para los autores del panfleto, era demostrar la identidad del representante con la clase que decía representar. Aquí nos enfrentamos con un problema obvio. Banerjee era miembro de la comunidad *bhadralok*, y por lo tanto era un *babu*. Los otros candidatos tenían un origen similar. ¿Cómo es entonces que él podría representar a los *coolies*, y por qué creía estar en mejor derecho que los demás para hacerlo?

147 Ashok Mitra, "The Burnt-Out Cases", en su *Calcutta Diary* (London, 1976), p. 9.
148 El panfleto ha sido reproducido en W.B.S.A., Pol. Local Conf., no. 484/1937.

Frente a este problema, el panfleto comenzó por introducir una distinción entre los "representantes" verdaderos o espúreos de los trabajadores.

> Amigos, si queremos conquistar (nuestras, D.C.) ... reivindicaciones, debemos en primer lugar fortalecer todas las organizaciones laborales, y en segundo lugar... asegurarnos de que al Consejo puedan ir los *verdaderos* representantes de los trabajadores. Amigos, les agradará saber que existen ocho escaños para los distritos electorales obreros. Para estos ocho puestos, si pudiéramos enviar a los *verdaderos* representantes de los trabajadores... entonces sus intereses serán salvaguardados. (Énfasis adicional)

Pero ¿cómo podría un *babu* convertirse en "verdadero" representante de los *coolies?* Y lo más importante: ¿cómo hacer que esta "verdad" se hiciera *visible* a los ojos de los trabajadores, cuando todos los signos habituales de la existencia *bhadralok* lo distanciaban de la clase trabajadora? La respuesta que da nuestro panfleto es: a través del propio sufrimiento, haciendo "sacrificios" en aras del interés de los trabajadores. Los representantes "verdaderos" son "hombres que han *entregado* (énfasis adicional) sus vidas por el bienestar de los trabajadores".

> Por salvaguardar los intereses de los trabajadores, el camarada Banerjee ha estado en la cárcel por muchas veces (sic). Él fue uno de los acusados en el Caso Meerut por conspiración, y estuvo encerrado dos años y medio, aunque luego fue absuelto honorablemente. Hace pocos días le aplicaron una multa de Rs. 200.- por orden de la Corte Superior, por haber pronunciado discursos ante los trabajadores de la Calcutta Corporation. De los hechos anteriores se desprende con toda evidencia que no hay nadie como el camarada Banerjee para sostener la causa de los trabajadores. Si existe un hombre con *verdadera* (énfasis adicional) simpatía por los trabajadores, ese es... el camarada Banerjee.

El mismo argumento se sostiene en otro panfleto similar, que se publicó a nombre de Sibnath Banerjee. Este panfleto, asimismo, citaba y glorificaba las sentencias de cárcel y las multas que le habían aplicado, y luego preguntaba a los trabajadores: "Si he sido capaz de sufrir todo esto por ustedes, ¿no soy acaso el hombre que necesitan?"[149]

Así, la exhibición de los "sacrificios" –e.d. la demostración de la voluntad de compartir los sufrimientos de la gente pobre– era lo que permitía a Banerjee sentirse más calificado para representar a los trabajadores. La pretensión de ser un "verdadero" representante de la clase trabajadora se basaba entonces en este argumento, que apela al respeto que tradicionalmente se otorga en la sociedad india al renunciamiento y a quienes lo practican. Se trata de un viejo

149 W.B.S.A., Pol. Local Conf. no. 72/1937.

derecho moral que emanaba de un viejo sistema feudal de moralidad. De hecho, había muy poco en común entre esta moral y la "racionalidad" de la teoría leninista de la representación. Como es de conocimiento de cualquier lector del *¿Qué hacer?* (1902), el "representante" leninista basaba su derecho a representar a la clase trabajadora no en un sustento moral, sino en su (supuesto) acceso al conocimiento superior de orden "científico" (e.d. la teoría), que por sus propias condiciones de vida, le estaba negado a los trabajadores.

Además, una apelación a la idea de sacrificio era en realidad una apelación al poder que emanaba de la desigualdad. Para que alguien sea capaz de hacer sacrificios, se requería que tenga posesiones; el desposeído no puede sacrificarse. La gloria de la renunciación pertenece al "poseedor". Hablar de sacrificio era entonces hablar de posesiones, y por lo tanto de poder. En el panfleto que estamos analizando, los autores necesitaban subrayar, por así decirlo, exactamente "a cuánto" había renunciado Banerjee para convertirse en un "verdadero" representante de los trabajadores. Y por eso les decían:

> Sibnath es un *hombre educado y ha estado en Europa*, y durante los últimos diez años ha estado al servicio de los trabajadores, renunciando a las altas posiciones que anteriormente había ocupado. Amigos, por favor no abriguen ninguna duda en votar por Sibnath (Énfasis adicional).

Pero un "hombre educado", que "ha estado en Europa" y que ha ocupado "altas posiciones" no era un *coolie* o trabajador, sino un *babu*. La lógica de la identificación por el sacrificio termina así subrayando esto. El discurso, entonces, subvierte silenciosamente sus propias pretensiones sobre la representación democrática, y la relación *babu-coolie* reaparece en el mismo acto destinado a producir su desaparición. Gopen Chakravarty, el comunista retornado de Moscú que mencionamos anteriormente, puede haber creído que los trabajadores lo aceptaban como "uno de ellos", pero con todo, ellos lo llamaban el "*Babu* del Sindicato"[150]. No sorprende entonces que a pesar de su ideología y de sus sacrificios, –en realidad, precisamente por esos sacrificios– el sindicato de Sibnath Banerjee no asumiera por muchos años una "forma organizativa", y que siguiera siendo, sin reservas, un espectáculo unipersonal", su "zamindari". Hasta un "verdadero" representante resultaba así siendo un amo.

150 Chakravarty "Entrevista", p. 135

VIII

Dado que no es nuestra intención sugerir que los seguidores bengalíes de Lenin eran gente insincera, que utilizaban el concepto de "sacrificio" de modo mas bien cínico con el fin de manipular la "ignorancia" de los trabajadores, es preciso que nos planteemos otra pregunta: ¿cómo fue que una idea empapada de moralidad feudal resultó siendo tan central en un discurso que era autoconscientemente socialista?

Con toda claridad, aquí entra en funcionamiento algo más que lo que los historiadores han estado dispuestos a admitir o explorar. La solución a la paradoja de la organización de los trabajadores del yute se busca por lo general en explicaciones económicas (o "estructurales"), o en argumentos sobre la política represiva del estado colonial. Sin embargo, ningún grado de racionalización económica, o evidencia de represión estatal, será capaz de explicar jamás por qué incluso el mensaje socialista de la representación democrática tuvo que ser en última instancia traducido y asimilado a los términos no-democráticos y jerárquicos de la relación *babu-coolie*, ni de revelarnos por qué el panfleto de Banerjee dirigido a la clase obrera tuvo que mencionar obligatoriamente su educación, sus viajes al exterior o los "éxitos" en su carrera.

Quizás valdría la pena hacer aquí una útil distinción entre la ideología, como un cuerpo de ideas conscientes (como el marxismo), y la cultura, como un "sistema de significantes a través de los cuales el orden social necesariamente se comunica, reproduce, experimenta y explora"[151]. Ideológicamente, la izquierda bengalí estaba comprometida con el desarrollo de sindicatos basados en procedimientos organizativos democráticos, contractuales y voluntarios que se relacionan con su teoría del sindicalismo. Sin embargo, en el marco de la cultura cotidiana ellos, en calidad de *babus*, se relacionaban con los *coolies* a través de una jerarquía de status. Su educación, su apariencia, el lenguaje que hablaban y el trabajo que realizaban podían servir de indicadores de su autoridad y de su superioridad respecto a los *coolies*. El despliegue de un sistema de marcadores *visibles* de status, que dividen a la gente en categorías jerarquizadas de rango y poder, ha sido siempre una importante función de la cultura a la que ellos, los *bhadralok*, tanto como los trabajadores, pertenecían. En el siglo diez y nueve, Sasipada Banerjee decía: "En este país se considera a la gente trabajadora como de baja ralea y como miembros poco importantes de la sociedad"[152]. Años más tarde,

151 Raymond Williams, *Culture* (Glasgow, 1981), p. 10. Debo mencionar que encuentro poco útil el intento de Göran Therborn de eliminar esta distinción. Ver Göran Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology* (Londres, 1980).

152 Chakrabarty, "Sasipada Banerjee", p. 346

el joven Sibnath Banerjee encontraría que "la ropa andrajosa, los pies descalzos, la apariencia sucia y el lenguaje soez" de los trabajadores de las hilanderías de yute eran realmente ofensivos para sus sensibilidades *bhadralok*[153]. En septiembre de 1905, los empleados *bhadralok* de la fundición Burn Iron Works en Howrah llevaron a cabo un histórico paro, cuando la administración les pidió que registraran su asistencia mediante un "nuevo sistema mecánico", el mismo que tenían que usar los *coolies*[154]. Similar destino tuvo un intento realizado en 1923 por un administrador escocés de la Hilandería de Yute Anglo-India, de llevar a cabo una reunión con todos sus empleados para discutir un sistema de seguridad social. "Los *babus*... se rehusaron a venir a la misma reunión con los *coolies*, aunque estos últimos se sentaran en el suelo"[155].

Estas relaciones culturalmente pautadas de poder fueron las que penetraron también en el campo del sindicalismo. En términos de su teoría, los sindicalistas bengalíes aspiraban sin duda a construir organizaciones democrático-burguesas. Empero, lo que en realidad hicieron fue formar organizaciones basadas en la "lealtad", donde la autoridad no fluía a través de una trama de reglas y procedimientos, sino que emanaba directamente de la jerarquía y el rango. Indrajit Gupta, el sindicalista del Partido Comunista de la India, fue lo suficientemente honesto como para admitir esto en 1952. "Desde que yo puedo recordar –decía Gupta– el trabajador del yute ha entendido por "sindicato" nada más que una oficina situada fuera de las instalaciones de la hilandería, y unos cuantos *babus* sindicalistas cuya tarea era escribir de cuando en cuando petitorios y realizar mítines, asambleas o concentraciones de masas"[156].

Al rehusarse a reconocer estas señales obvias de los intereses feudales inscritos en su propia cultura cotidiana, y al interpretar lo cultural tan sólo como una instancia de lo económico, la izquierda bengalí quedó atrapada, irónicamente, en la misma cultura que ellos hubieran deseado ver destruida. En este caso, la ideología no fue suficiente para borrar los lazos de poder codificados en la cultura. Estos lazos emanaban de un paradigma más antiguo, feudal, de poder, y si hemos de hablar de una paradoja en la historia de la organización de los trabajadores del yute, es aquí donde tal paradoja debe ser localizada: en la intersección entre ideología y cultura.

153 S. Banerjee, transcripción de una entrevista de fecha 19.7.75 (Centre for Studies in Social Sciences, Calcuta), p. 1.
154 Sarkar, *Swadeshi Movement*, pp. 200-202.
155 W.B.S.A., Dept. Com., Rama Com. abril 1923 B77.
156 Gupta, *Capital and Labour*, p. 54.

La Nación y Sus Campesinos*

Partha Chatterjee

El estado moderno y el campesinado

La relación entre el estado moderno y el campesinado es ambigua y está cargada de tensiones. En Europa occidental, la institucionalización de un régimen moderno de poder coincide o es sucedáneo a un proceso de extinción del campesinado. Aún en Francia, donde sobrevivió como una masa significativamente grande de la población en la segunda mitad del siglo XIX, el campesinado estuvo asociado a fenómenos políticos supuestamente aberrantes, como el bonapartismo, y tuvo que ser sistemáticamente disciplinado y transformado en "francés"[1]. Como sabemos, Hegel atribuyó a la clase campesina –la "clase substancial"– una posición ambigua en la sociedad civil: era parte de la estructura de clases creada por las "necesidades del sistema", pero sólo tenía una vida ética inmediata. Incluso cuando se manejaba la agricultura "con métodos ideados por el pensamiento reflexivo, esto es, como una fábrica", Hegel sólo le permitió al miembro de esta clase aceptar "irreflexivamente lo que le era dado". La clase agrícola tenía "pocas oportunidades de pensar en sí misma" y estaba "inclinada a la servidumbre"[2]. Más hacia el este, el campesinado había figurado ya por más de medio siglo como eje de un furioso debate entre populistas y marxistas sobre su papel en la Rusia revolucionaria. Este debate también destacó la controversia, –conocida ya de un modo u otro a lo largo de Europa–, entre la tendencia modernizadora que racionalizaba a los campesinos como la encarnación de todo lo que era pre-modernidad y atraso, y la tendencia de los críticos modernos de la modernidad: especialmente los románticos, que veían desaparecer rápidamente con el

* Traducción de Ana Rebeca Prada del capítulo "The Nation and Its Peasants". En: *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993, pp. 158-172.

1 Un recuento muy conocido de este proceso es *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Londres: Chatto and Windus, 1979) de Eugen Weber.

2 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, trad. T.M. Knox (1952; reedición, Londres: Oxford University Press, 1967), par. 203, y agregados 128-9, pp. 131-2 y 270-74.

campesinado virtudes tales como la simplicidad, la naturalidad y la autenticidad cultural. Por último, el asunto fue resuelto en Rusia por la vía de eliminar al campesinado bajo el programa de colectivización de los años 30.

En las sociedades agrarias del Oriente colonial, los campesinos se convirtieron, por supuesto, en depositarios de todos aquellos presupuestos culturales que según se decía hacían que esas sociedades fueran incapaces del autogobierno moderno y, por lo tanto, justificaban el autoritarismo paternalista del gobierno colonial occidental. En la India, la mentalidad colonial pensaba en los campesinos como seres simples, ignorantes, explotados por terratenientes, comerciantes y prestamistas, respetuosos de la autoridad, agradecidos con los que estaban en el poder por el cuidado y protección que les brindaban, supersticiosos y a menudo fanáticos e incitables con facilidad por los agitadores y buscapleitos de la élite india, que querían usarlos para sus estrechos designios políticos. No es sorprendente que los nacionalistas indios compartieran supuestos similares. También para ellos, los campesinos eran simples e ignorantes, inconscientes del hecho de que su pobreza era resultado de la naturaleza explotadora del gobierno colonial, y por lo tanto, necesitaban que una organización nacionalista los despertara a una nueva conciencia y los orientara y condujera hacia una acción política efectiva. Ésta era una tarea necesaria si la oposición al gobierno colonial pretendía adquirir la forma de un movimiento de masas, pero también era difícil y peligrosa porque la ignorancia y volatilidad del campesinado podía descarriarla fácilmente. Al proceder de esta manera hacia objetivos políticos contrapuestos —situados ambos, empero, en la misma trayectoria histórica, la del estado moderno—, tanto la política colonial como la política nacionalista asumieron al campesinado como objeto de sus estrategias, sobre el que había que influir, al que había que controlar, y del que había que apropiarse en las respectivas estructuras de poder estatal.

¿Qué nos dice la historia de las luchas anticoloniales en la India sobre la relación entre nación y campesinado? Está ahora razonablemente claro que, en contraposición a los alegatos tanto de la historiografía colonialista como nacionalista, ni los intereses faccionales competitivos entre grupos de élite indios, ni los esfuerzos liderizados por el [Partido del] Congreso* en aras de despertar una conciencia nacionalista pan-india en todo el pueblo, pueden explicarnos la dinámica de la participación campesina en los movimientos anticoloniales. Efectivamente, diversos estudios publicados en los años setenta y principios de los años ochenta sobre los rumbos que tomó el movimiento del Congreso entre los campesinos de diferentes partes de la India nos han mostrado —algunos en forma implícita, otros explícita— la existencia de una estructura de corte dual en el movimiento nacionalista de masas[3]. Lo que pareciera haber ocurrido es el encuentro entre dos esferas políticas. De un lado, estaba la esfera de los partidos y asociaciones políticas formalmente organizados, que se movían en el interior de los procesos institucionales de las formas de estado burgués que introdujo el gobierno colonial, y procuraban usar su poder de representación sobre la masa del pueblo para reemplazar al estado colonial por un estado-nación burgués. De otro lado, estaba la esfera de la política campesina, cuyas creencias y acciones no encajaban en la red de "intereses" y "agregados de intereses" que constituía el mundo de la política representativa burguesa. Vista desde la primera, esta última esfera parecía ser sólo el ámbito de la espontaneidad, lo que por supuesto equivalía nada menos que a reconocer que las determinantes específicas de la esfera de actividad política campesina resultaban incomprensibles desde el punto de vista de la política burguesa.

Específicamente, lo que estos estudios ponen en relieve son dos aspectos fundamentales del movimiento de masas del nacionalismo. Primero, que el encuentro entre estas dos esferas políticas estuvo marcado por una contradicción irresuelta. Existió sin duda una convergencia entre ambas esferas, de manera que la organización, ideología y programas de la esfera política constituida formalmente sufrieron considerables transformaciones con la entrada de un elemento campesino masivo, a la par que el campesinado tomó conciencia a su vez de un mundo completamente nuevo de temas, lenguajes, líderes y formas de acción política. Pero sin embargo, la propia unión de estas dos esferas adoptó una forma que requería que se mantuviesen separadas. Aunque el liderazgo nacionalista procuró movilizar al campesinado como fuerza anticolonial en su proyecto de establecer un estado-nación, siempre tuvo desconfianza de las consecuencias que podría acarrear una política de agitación entre los campesinos, sospechando de su supuesta ignorancia y conciencia atrasada y cuidando de limitar su participación a aquellas formas de la política representativa burguesa donde los campesinos fueran vistos como parte de la nación, pero a la vez mantenidos a distancia de las instituciones del estado. Por otra parte, aunque los campesinos tomaron conciencia del hasta entonces desconocido mundo de la agitación nacionalista, le otorgaron sentido no en términos de las formas discursivas de la política burguesa moderna, sino más bien traduciéndolo a sus propios códigos, de modo que el lenguaje del nacionalismo sufrió una trans-

* N. de la T.: National Congress. Principal partido nacionalista de la India, formado en 1885. Bajo el liderazgo de Gandhi, llevó a cabo la lucha por la independencia de la India, obtenida en 1947. En adelante se designará como [Partido del] Congreso, salvo indicación contraria.

3 Por ejemplo, ver David Hardiman, *Peasant Nationalists of Gujarat* (Delhi: Oxford University Press, 1984); Gyanendra Pandey, *The Ascendancy of the Congress in Uttar Pradesh, 1926-1934* (Delhi: Oxford University Press, 1978); Majid Hayat Siddiqi, *Agrarian Unrest in North India. The United Provinces, 1918-1922* (Nueva Delhi: Vikas, 1978); Arvind Narayan Das, *Agrarian Unrest and Socio-economic Change, 1900-1980* (Delhi: Manohar, 1983); Atlury Murali, "Civil Disobedience Movement in Andhra, 1920-1922: The Nature of Peasant Protest and the Methods of Congress Political Mobilization", en Kapil Kumar, ed., *Congress and Classes: Nationalism, Workers and Peasants* (Nueva Delhi: Manohar, 1988), pp. 152-216.

formación de significado bastante radical en la esfera de la política campesina[4]. Por lo tanto, el encuentro entre las dos esferas no significó que la primera pudiera absorber y apropiarse de su otro en una unidad homogénea y única; la propia unidad resultó siempre fragmentada y cargada de tensiones.

El segundo aspecto del encuentro entre estas dos esferas es que éste no trajo consigo un desarrollo lineal de la conciencia del campesinado hacia un sentido nuevo de nacionalidad. Si bien en diferentes partes de la India los campesinos tomaron conciencia, aunque en diverso grado, de las realidades de la política nacionalista, su participación en ella parecía estar marcada por rupturas radicales y frecuentes regresiones, ya que a los períodos de acción anticolonial militante por parte de los campesinos, les sucedían encarnizadas luchas sectarias –a veces en el transcurso de un solo movimiento– o bien períodos de quietud aparentemente inexplicable. Ambos aspectos de la participación campesina en la política nacionalista parecían apuntar en la misma dirección: la necesidad de una crítica tanto de la historiografía colonialista como de la nacionalista, que muestre al campesinado como sujeto de la historia, dotado de sus propias formas distintivas de conciencia, y capaz de otorgarle sentido al mundo y actuar sobre él en sus propios términos.

Los insurgentes campesinos de la India colonial

El problema fue específicamente formulado por Ranajit Guha, con base en documentación sobre las insurrecciones campesinas del período inmediatamente anterior al surgimiento de los movimientos nacionalistas de masas[5]. A partir de la serie de revueltas campesinas de la India colonial entre 1783 y 1900, Guha se propuso aislar las invariantes ideológicas de la conciencia campesina y descubrir su unidad de relación, es decir, su forma paradigmática. Comenzó con el supuesto de que la dominación y explotación bajo las que vivía y trabajaba el campesinado se daban en el interior de una relación de poder. De este modo, se planteaba la existencia de un par de contrarios: por un lado, los dominadores (el estado, los terratenientes, los prestamistas) y por el otro, los campesinos. Una oposición de poder relacional significaba necesariamente que a los dominados debía otorgárseles un dominio propio de subjetividad, en el que eran autónomos y no dominados. De no ser así, en el ejercicio de su dominación, los dominadores consumirían y obliterarían completamente a los dominados. La dominación dejaría entonces de formar parte de una relación social de poder con sus propias condiciones de reproducción. Por lo tanto, al menos en este caso específico, debía otorgársele al campesinado una esfera o dominio autónomo.

4 Un ejemplo revelador de esto puede encontrarse en Shahid Amin, "Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-1922", en Ranajit Guha, ed. *Subaltern Studies III* (Delhi: Oxford University Press, 1983).

5 Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983).

¿Dónde habría que localizar esta esfera? Si la dominación es una cara de la relación de poder, su cara opuesta debía ser la resistencia. La oposición dialéctica entre ambas es lo que le otorga unidad a la relación. Pero la oposición también abre la posibilidad de que haya movimiento en la relación, y así hace posible la existencia de una historia de las relaciones de dominación y subordinación. En su búsqueda de la forma característica de la esfera autónoma de la conciencia campesina, Guha derivó hacia al estudio de la resistencia. Esto no quería decir que la resistencia era más importante, o más verdadera, que la dominación. Por el contrario, al situar las formas de la conciencia campesina dentro de una relación dialéctica de poder, la conciencia campesina adquiriría su debida importancia teórica, pues su significación sólo podría establecerse en relación a su otro, es decir, a la conciencia del dominador.

Si la resistencia era el aspecto de la relación de poder a través del cual el campesinado expresaba su identidad distintiva y autónoma, en contraposición a la de sus dominadores, ¿dónde era posible hallarla en la documentación histórica disponible? Precisamente, en los materiales sobre insurrecciones campesinas, que era donde la conciencia insurgente dejaba huellas en la conciencia del dominador y donde éste se veía expresamente forzado a "reconocer" a su otro. De esta manera, la indagación sobre las formas características de la conciencia campesina se convirtió para Guha en un estudio de los aspectos elementales de la insurrección campesina. En otras palabras, el estudio de la insurrección campesina era un procedimiento metodológico a partir del cual se lograba acceder a la conciencia campesina, expresada como resistencia en el momento de la insurrección y reconocida como fuerza antagónica en la documentación histórica elaborada por las clases dominantes. El conocimiento instituido de la sociedad tal como existe en la historia documentada, es un conocimiento que las clases dominantes obtienen en su ejercicio del poder. En virtud de su misma carencia de poder, los dominados no cuentan con los medios para registrar su conocimiento dentro de esos procesos instituidos, excepto en tanto son objeto del ejercicio de ese poder. De este modo, Guha partió del discurso colonial de la contra-insurgencia para leer, como una imagen especular, el discurso de la insurgencia.

Guha identificó seis "aspectos elementales" –como los llama– de la conciencia del campesino insurgente: negación, ambigüedad, modalidad, solidaridad, transmisión y territorialidad. La conciencia insurgente era, ante todo, una "conciencia negativa", en el sentido de que su identidad se expresaba sólo a través de una oposición que consagraba a la vez su diferencia y su antagonismo respecto a sus dominadores. Era una identidad cuyos límites estaban marcados por las condiciones mismas de subordinación bajo las que el campesinado vivía y trabajaba; sólo que las relaciones se hallaban invertidas. Los signos de la dominación, como ser la imposición de rentas e impuestos o el poder de castigar, se convirtieron así en blanco de la resistencia. Un rasgo característico de la

rebelión campesina era el impulso de los oprimidos por afirmar su resistencia ante la autoridad "no en términos de su propia cultura, sino de la de sus enemigos". Segundo, las formas de resistencia involucraban un alto grado de ambigüedad. Precisamente porque las relaciones de dominación resultaban invertidas en el momento de la insurrección, los signos de la rebelión se exponían a ser mal interpretados por los gobernantes, que no lograban distinguirlos de los signos "normales" de conductas aberrantes tales como el crimen. Pero, a diferencia del crimen, "las rebeliones son necesaria e invariablemente eventos públicos y comunales"; "el crimen y la insurrección derivan de dos códigos de violencia muy diferentes". Tercero, los movimientos campesinos insurreccionales tenían sus modalidades o formas características. Por un lado, el carácter político pero inherentemente negativo de la inversión de las relaciones de poder dominantes cobró la forma de la destrucción de los signos de autoridad, tales como la estación de policía, la oficina de recaudación de rentas del terrateniente o la casa del prestamista. Para el caso específico de la India colonial, Guha identificó cuatro formas de destrucción: arrasar, incendiar, comer y saquear. Por otro lado, la negatividad de la conciencia insurgente del campesino se expresaba también en la erección de una autoridad rebelde como imagen invertida de la autoridad que reemplazaba, y al igual que ella, de carácter público y dotada de sus propios poderes para imponer sanciones y contribuciones a la comunidad. Cuarto, la auto-definición del campesino insurgente, su conciencia respecto a pertenecer a una colectividad separada de sus enemigos y opuesta a ellos, se asentaba en la solidaridad. Su expresión específica variaba de rebelión a rebelión, y a veces incluso de una fase a otra dentro de una misma rebelión. Frecuentemente se expresaba en términos de etnicidad, parentesco o alguna categoría de afinidad similar. Algunas veces se podía interpretarla como una conciencia de clase. Pero la solidaridad era la expresión total del carácter comunal de una insurrección. Quinto, dentro de la solidaridad así definida, el mensaje de la insurrección era transmitido con una facilidad y rapidez que las clases gobernantes consideraban a menudo desconcertantes, pero también estaba dotado de canales característicos. Uno de esos canales, por ejemplo, era el rumor, donde la fuente del mensaje era anónima y desconocida y no implicaba distinción alguna entre el comunicador y su audiencia. Absolutamente transitivo, el rumor, a diferencia de las noticias, era "un tipo autónomo de discurso popular". Finalmente, la solidaridad de un campesinado insurgente también ocupaba un espacio geográfico específico. Los límites de este espacio geográfico estaban determinados, por un lado, negativamente, por la percepción rebelde de la extensión geográfica de la autoridad del enemigo, es decir, por un principio de exclusión; y, por el otro, positivamente, por una noción del espacio étnico ocupado por la comunidad insurgente, es decir, por el principio de solidaridad. La intersección de estos dos espacios definía la territorialidad de la insurrección.

La noción de comunidad

En todos estos aspectos identificados por Guha existe una única idea unificadora que le da a la insurrección campesina su carácter social fundamental: la noción de comunidad. Cada uno de los aspectos se expresa en formas políticas específicas a través del principio de comunidad. Sea mediante el carácter negativamente constituido de las formas y objetivos de la acción insurgente, que se definen por la aplicación del criterio del "nosotros" y el "ellos", sea mediante la auto-definición rebelde del espacio territorial de la insurrección, el principio de comunidad les da a todos estos aspectos específicos un carácter constitutivo fundamental como actos políticos intencionados de una conciencia colectiva. Este principio nos permite, nuevamente, leer en las acciones de un campesinado rebelde en el momento de la insurrección, el carácter constitutivo total de la conciencia campesina y nos permite relacionar estas acciones a las formas de existencia social cotidiana del campesinado.

Es importante destacar este punto, porque lo que hace el principio de comunidad como rasgo unificador característico de la conciencia campesina es situarla directamente en el polo opuesto a la conciencia burguesa. Esta última funciona a partir de la premisa del individuo y la noción de sus intereses (o, en un vocabulario más de moda, sus preferencias). En la política burguesa las solidaridades se construyen mediante un proceso de agregación a partir del cual los individuos se reúnen en alianzas basadas en intereses comunes (o preferencias compartidas). El proceso es completamente opuesto en la conciencia de un campesinado rebelde. Allí, las solidaridades no crecen porque los individuos sientan que deben reunirse con otros con base en intereses individuales comunes; por el contrario, los individuos están obligados a actuar dentro de la colectividad porque se cree que los lazos de solidaridad que los unen ya existen. La acción colectiva no fluye de un contrato entre individuos; antes bien, las identidades individuales mismas derivan del hecho de ser miembro de una comunidad.



Esto implica que no puede entenderse la conciencia campesina en sus propios aspectos constitutivos si continuamos reduciéndola al paradigma de la racionalidad burguesa. Debemos aceptar que la conciencia campesina tiene su propia forma paradigmática, que no sólo es distinta de la forma paradigmática de la conciencia burguesa, sino que es, de hecho, su verdadero otro. El libro de Guha introduce esta propuesta teórica central y formula un desafío fundamental a los procedimientos metodológicos practicados no sólo por economistas y sociólogos burgueses (incluyendo las variedades chayanovianas y de "economía moral") en busca de un "campesino racional" (como quiera que se lo defina), sino también por muchos estudiosos marxistas que escriben sobre la cuestión agraria.

No puede asignársele inmediatamente a esta noción de comunidad un único valor preciso basado en una institución social determinada tal como el totemismo

o la casta o la secta religiosa. Las fronteras o formas de solidaridad en las rebeliones campesinas no tienen un carácter determinado único que pueda ser directamente deducido de su contexto socioeconómico inmediato o de su mundo cultural. Por el contrario, el aparato cultural de signos y significados –el lenguaje, en el sentido más amplio– a disposición de la conciencia campesina, lejos de ser estrecho e inflexible, es capaz de una vasta gama de transformaciones que le permite comprender y actuar dentro de contextos variables, tanto de subordinación como de resistencia. Es precisamente esta capacidad la que convierte a la insurrección en obra política intencionada de una conciencia insurgente activa y deliberada. Sin ella, esta conciencia podría ser, de hecho, fácilmente "objetivada", reduciéndola a una forma institucional determinada: tribu, casta, secta religiosa, localidad, o lo que sea. Tal reduccionismo subestima groseramente, y de hecho malentiende, la elasticidad ideológica y la capacidad de innovación de la conciencia campesina.

La formas concretas de comunidad

Guha, por lo tanto, ha propuesto una forma paradigmática de conciencia campesina insurgente. Sus contornos son extraídos de una lectura del material sobre rebeliones campesinas en la India colonial desde el punto de vista del campesino como sujeto histórico activo y consciente. Sin embargo, en vista de que su objetivo es aislar una forma estructural invariante, de acuerdo al estructuralismo inherente en su método, no ha intentado darnos una *historia* de esta conciencia como movimiento de auto-transformación. Más bien, al haber encontrado una vía de acceso a la forma estructural de esta conciencia en su autonomía, ha sentado las bases para formular las preguntas apropiadas sobre su historia.

El primer espacio donde puede comenzar esta interrogación es precisamente el que otorga unidad a la estructura de la conciencia campesina, tal como es descrita por Guha, es decir, la comunidad. Hemos visto que Guha, correctamente, no le asigna a la comunidad ningún contenido inmediatamente determinado, o bien, para formularlo en términos más precisos, aunque describe la comunidad en el contexto histórico de una rebelión campesina particular en los términos pertinentes de clan, tribu, casta, aldea, etc., deja la conceptualización teórica de la comunidad en la conciencia campesina como un constructo formal, abstracto y vacío. Es necesario entonces intentar dar a este concepto crucial su contenido teórico distintivo. Ya tenemos un punto de partida para proseguir. Sabemos, por ejemplo, que la identificación del enemigo en las rebeliones campesinas, la separación del "ellos" y el "nosotros", ocurre en un marco donde las distintas comunidades se perciben en una relación de mutuo antagonismo. El mismo entramado de comunidades da lugar al establecimiento de solidaridades y alianzas en el campo rebelde (y, si vamos a eso, también en el campo enemigo), e incluso

de colaboracionismo y traición. Las alianzas no se perciben como resultado de contratos basados en intereses comunes; más bien, se cree que son una tarea necesaria entre grupos unidos por lazos mutuos de parentesco: "Ustedes son nuestros hermanos. Deben unirsenos de inmediato". Esta invitación del primer grupo de rebeldes del levantamiento de Rangpur en 1783 a los campesinos de las aldeas vecinas era, en realidad, la forma normal de alianza insurgente en las rebeliones campesinas de toda la India. Se aplicaba incluso en caso de percibirse una ruptura de los deberes recíprocos, que no era visto como el rompimiento de un contrato. Cuando los habitantes de la aldea de Kallas les escribieron a los de Akola acusándolos de romper la solidaridad del movimiento durante la Rebelión del Decán en 1875, no alegaron reciprocidad de intereses. Antes bien, les dijeron: "Está mal que ustedes sigan en contacto con personas a las que se considera excluidas de la comunidad de aldea... Como consideramos que Kallas y Akola son una sola aldea, les hemos hecho las anteriores sugerencias".

Sabemos también que las fronteras de la solidaridad, la línea que separa el "nosotros" del "ellos", puede desplazarse conforme a los cambiantes contextos de la lucha. Pandey nos ha relatado cómo a mediados del siglo XIX, el conflicto entre los terratenientes Rajput y los tejedores musulmanes de un pequeño pueblo de Uttar Pradesh, se convirtió rápidamente en solidaridad de todo el pueblo en defensa contra ataques externos, para luego volver, en cosa de pocas semanas, a los conflictos intestinos, sin ningún signo aparente de que la gente del pueblo viera nada anómalo en estos rápidos cambios en las fronteras de la solidaridad. Hardiman, Sarkar y Chatterjee también han considerado el problema de las fronteras móviles de la solidaridad en términos del cambiante contexto de lucha[6]. Lo que se requiere ahora es una formulación del concepto de comunidad dentro de un conjunto de relaciones sistemáticas que dan significado a la identidad y a la diferencia mutua entre diversos grupos sociales.

En el contexto indio, el sistema de castas parece representar una forma paradigmática obvia para dar significado a la identidad y a la diferencia. Por un lado, las castas se separan entre sí como si fueran distintas especies de seres naturales, pero por otro, están recíprocamente vinculadas, como las partes jerárquicamente ordenadas de un único conjunto social. Según la antropología social tradicional, en la medida en que estas relaciones eran percibidas como constitutivas de un sistema, la interpretación dominante ha sido que es éste el que brinda el marco para armonizar la interdependencia recíproca entre grupos separados, al inculcarles un conjunto de valores compartidos sobre la unidad

6 Gyanendra Pandey "Encounters and Calamities: The History of a North Indian *Qasba* in the Nineteenth Century", en Guha *Subaltern Studies III* pp. 231-70; David Hardiman, "The Bhils and Shahukars in Eastern Gujarat", en Ranajit Guha, ed., *Subaltern Studies V* (Delhi: Oxford University Press, 1987), pp. 1-54, Tanika Sarkar "Jitu Santal's Movement in Malda, 1924 1932 A Study in Tribal Protest", en Ranajit Guha, ed., *Subaltern Studies IV* (Delhi: Oxford University Press, 1985), pp. 136-64, Partha Chatterjee, *Bengal 1920-1947. The Land Question* (Calcutta: K P Bagchi, 1984).

de. sistema como un todo[7]. Lo que no se reconoce es la naturaleza igualmente sistemática del rechazo expresado por los grupos inferiores en la jerarquía de castas, hacia estos valores supuestamente "compartidos". Al parecer, existe abundante evidencia que nos permite enraizar el sistema de castas en la totalidad de relaciones de poder, debido a que las relaciones cambiantes entre castas y los intentos periódicos por redefinir el contenido de la conducta ética en las religiones indias llevan siglos de una lucha continua, con treguas temporales, en el marco de relaciones sociales de dominación y subordinación. En otras palabras, estamos frente a la posibilidad de vincular una historia de las luchas campesinas con una *historia* del sistema de castas, y a través de ella, con una historia de las creencias y prácticas religiosas.

Existen poderosas razones para sospechar que el sistema de castas funciona como forma paradigmática no sólo en la esfera de las relaciones entre *jātis* en el redil de la religión brahamánica; antes bien, probablemente se trata de la forma cultural general de conceptualizar y ordenar las relaciones de identidad y diferencia entre varios tipos de agrupamientos sociales. Significativamente, la palabra *jāti* en la mayoría de lenguas de la India puede usarse para designar no sólo la casta, sino las aglomeraciones de casta, las tribus, razas, grupos lingüísticos, grupos religiosos, nacionalidades y naciones. Por supuesto, los antropólogos han advertido a menudo la existencia de castas o de formas tipo casta, no sólo en grupos religiosos como los budistas, jains, o las sectas devocionales medievales que surgieron en oposición a la religión brahamánica, sino también entre los musulmanes y cristianos indios. Pero esta cuestión tiene un significado más amplio: necesita examinarse en toda su concreción, el grado en que el sistema tipo casta brinda una forma cultural general para conceptualizar las relaciones de dominación, tanto como las de resistencia, entre diversos grupos sociales.

Además del asunto de la identificación de las fronteras de la comunidad en contextos de lucha cambiantes, existe un otro aspecto de la estructura interna de la comunidad en la conciencia campesina. Está claro que la noción de comunidad, especialmente en la población agraria no tribal, no es igualitaria, ni siquiera en materia de derechos sobre los medios básicos de producción, o sea, la tierra. En la mayoría de regiones de la India, en el sector de cultivos campesinos sedentarios, cerca a un quinto o más de la población, perteneciente a las castas inferiores, nunca ha tenido derechos reconocidos sobre la tierra. Sin embargo, la unidad de la comunidad se estableció de todas maneras a través del reconocimiento de derechos de subsistencia a todos los sectores de la población, así sea mediante derechos diferenciales que a su vez implicaban deberes y privilegios diferenciales. Lo importante, entonces, es que la noción de comunidad —ella misma una unidad diferenciada— funciona no sólo entre los

7 La argumentación más eficaz al respecto se encuentra en Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, trad. Mark Sainsbury (Londres: Paladin, 1970).

campesinos como comunidad y sus dominadores, sino entre los propios campesinos. La gama completa de posibilidades de alianzas y oposiciones en las que las fronteras de la comunidad son móviles según los cambiantes contextos de lucha, puede ser vista así en funcionamiento en las relaciones entre sectores del campesinado. Este argumento va en contra de la idealización populista del campesinado como una comunidad igualitaria y armoniosa, libre de disensiones y luchas intestinas.

Una historia india de las luchas campesinas

Siguiendo a Guha, el argumento del grupo de historiadores de Estudios de la Subalternidad ha sido que, al estudiar la historia de las rebeliones campesinas desde el punto de vista de los campesinos como sujetos activos y conscientes de la historia, se logra acceder a ese aspecto de su conciencia donde ellos son autónomos, donde no están dominados. De ese modo, encontramos la manera de conceptualizar la unidad de esa conciencia como fundamentada en una relación de poder, es decir, de dominación y subordinación. La conciencia campesina, entonces, es una unidad contradictoria de dos aspectos: en uno, el campesino está subordinado, acepta la realidad inmediata de las relaciones de poder que lo dominan y explotan; en el otro, rechaza esas condiciones de subordinación y afirma su autonomía. También se ha argüido que la comunidad es el espacio donde esta unidad contradictoria de la conciencia campesina hace su aparición. Hasta ahora, la comunidad ha sido caracterizada sólo en el sentido abstracto y formal. Pero existe suficiente material histórico como para iniciar una conceptualización más concreta de la comunidad, ella misma diferenciada, como el *sitio* de la lucha campesina, donde se establecen e impugnan los respectivos derechos y deberes.

Esto ya nos otorga una vía de investigación que probablemente se desvíe de las formas convencionales de estudio de las rebeliones campesinas en Europa. En efecto, argumentaré que los debates recientes sobre el papel del campesinado en el movimiento nacionalista conducen al proyecto de escribir una historia india de las luchas campesinas[8]. En principio, éste es un proyecto diferente al de una historia de las luchas campesinas en la India. La diferencia semántica implica una diferencia bastante radical de enfoque historiográfico. En el último caso, se aboga por un ordenamiento del material histórico sobre luchas campesinas en la India según un marco en que los conceptos y relaciones analíticas fundamentales se asumen como dados, y por lo general se establecen a partir de las formas de una historia universal (por ejemplo, la teoría de la transición del

8 Para dos balances recientes de estos debates, ver Rosalind O'Hanlon, "Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia", *Modern Asian Studies* 22, no. 1 (1988): 189-224, y Mridula Mukherjee, "Peasant Resistance and Peasant Consciousness in Colonial India: 'Subaltern' and Beyond", *Economic and Political Weekly* 23, nos. 41 y 42 (8 y 15 de octubre 1988): 2109-20 y 2174-85.

feudalismo al capitalismo, la teoría de la modernización, la teoría de los sistemas mundiales, la teoría de la economía moral del campesino, etc.). En el primero se busca en cambio descubrir en estos materiales las formas de un desarrollo histórico propio o inmanente, que se habría visto fracturado, distorsionado y forzado en el molde de la "historia mundial" sólo por la violencia del colonialismo. El marco de esta otra historia no asume como dado el lugar que se le ha sido asignado en el orden de una historia universal, sino que somete más bien sus categorías supuestamente universales a un proceso constante de interrogación e impugnación que las modifica, transforma y enriquece. Su objetivo no es el de dar continuidad al curso de la historia precolonial borrando de la memoria histórica y de la realidad presente la experiencia del colonialismo: ello no sólo sería arcaico y utópico; de hecho, incluso sería reaccionario pretender que tal cosa sea posible. Antes bien, la tarea consiste en enraizar la propia conciencia histórica en las formas inmanentes de desarrollo social que atraviesan la historia india, y desde esa perspectiva comprometer nuestra experiencia colonial en un proceso de lucha en el cual se niega y supera esta experiencia y se la reapropia en nuestros propios términos.

Esta agenda implicaría dejar las categorías universales de las formaciones sociales en un estado temporal de suspensión o, más bien, en un estado de tensión irresuelta. Pero, con todo, ésta es una tarea fundamental para la práctica del historiador. La relación entre la historia y las disciplinas teóricas de las ciencias sociales es necesariamente una relación en que la pulcritud estructural de las últimas se ve constantemente perturbada y remodelada por el material insurgente de la primera. La defensa de una historia india de la política campesina deviene también así en un alegato para que el historiador o historiadora asuma su propio papel como agente provocador entre los cientistas sociales.

Los autores europeos que escribieron sobre la India en los siglos XVIII y XIX propagaron la calumnia de que, debido a la falta de conciencia histórica de parte de los indios, no existiría casi ningún material sobre la historia de la India, salvo unas cuantas crónicas judiciales, hagiografías y tablas genealógicas de veracidad cuestionable. Esta tergiversación no debe atribuirse solamente a las maliciosas intenciones de una mentalidad colonial en busca de manchar la reputación de los pueblos conquistados. Existen dificultades más profundas con la concepción misma de la historia como forma de conocimiento en la Europa post-iluminista. Vista desde un punto de vista europeo, la abrumadora masa de materiales que sirvieron para moldear las instituciones y prácticas de relación social del pueblo indio, y que sobrevivieron como evidencia palpable de un pasado vivo, simplemente no gozaron de reconocimiento como material histórico válido. Toda evidencia que no se ajustara a un orden lineal de progresión de formas estatales definidas como principados, reinados e imperios, fue relegada al dominio exótico y atemporal de la etnología india, donde la historia desempeñaba sólo un papel marginal.

Hoy sabemos que la situación es básicamente la opuesta. La variedad de formas estructurales de relación social en la India, la complejidad de sus interconexiones, sus múltiples niveles y grados de diferenciación, las formas ideológicas de la identidad y la diferencia, y la larga trayectoria de evolución histórica de estas formas a partir de las luchas sociales, están estampadas en las creencias y prácticas vivas del pueblo. Por su sola amplitud y complejidad, este material es incomparablemente más rico que lo que reflejan las historias heredadas de Europa, y el florecimiento de la antropología moderna en el período posterior a la segunda guerra mundial lo ha puesto en evidencia ante la conciencia europea. De hecho, los recientes intentos de exhumar una "historia popular" europea de entre los escombros de un pasado muerto han sido provocados, precisamente, por el desafío que plantean las nuevas ciencias de la antropología y la lingüística a los dogmas aceptados del conocimiento europeo post-iluminista, al trabajar sobre materiales provenientes de sociedades no europeas.

Ahora que existe mayor avidez por encarar esta evidencia como material histórico, su misma riqueza nos fuerza a levantar las manos y declarar que se trata de algo demasiado complejo. Todo cientista social practicante en la India estará dispuesto a reconocer este sentimiento de insuficiencia e impotencia. Para los etnógrafos coloniales, estos materiales era evidencia de la mescolanza desordenada propia del misterioso oriente, y para los administradores coloniales, prueba adicional de la necesidad de imponer linealidad y orden a una sociedad ingobernable. Para los nacionalistas indios, era evidencia de la grandeza de la tradición indígena, capaz, según ellos, de absorber formas sociales diversas en un todo único, sin destruir las huellas de la diferencia. No es necesario decir que la perspectiva colonial tendía a enfatizar el desorden inherente a la sociedad india y su carencia de una conciencia unificada, en tanto que los nacionalistas glorificaban su capacidad integradora, sin reparar en las considerables luchas internas que marcaron el proceso de absorción.

Para aquellos de nosotros que encaramos el problema hoy, el sentimiento de complejidad inmanejable es, si nos ponemos a pensarlo, tan sólo un resultado de la insuficiencia del aparato teórico con el que trabajamos. Tales instrumentos analíticos tomaron forma principalmente a partir de los procesos de comprensión del desarrollo histórico europeo. Cuando se topan con la resistencia de un material intratablemente complejo, con seguridad la falla no está en el material indio, sino en los instrumentos importados. Si llegara el día en que el vasto depósito de la historia social india se hiciera comprensible a la conciencia científica, habríamos logrado, en el camino, una reestructuración fundamental del edificio de la filosofía social europea, tal como existe actualmente.

El segundo aspecto de la validez del material indio sobre las luchas campesinas surge, curiosamente, de una aparente debilidad. Comúnmente, existe la tendencia a considerar la evidencia sobre rebeliones abiertas del campesinado en la India como si éstas fueran insignificantes en comparación con la experiencia histórica

de la Europa medieval o con la de la vecina China. Se debe tener cuidado, sin embargo, al juzgar la naturaleza de tal insuficiencia. Por ejemplo, a veces se ha sugerido que una historia de la insurgencia campesina en la India resultaría improductiva, porque aquí nunca se ha dado una rebelión campesina que no sea localizada y breve. En realidad, primero que nada, el número de tales rebeliones "locales" es bastante considerable, y cientos de ellas figuran en el registro histórico desde más o menos el siglo XVII, a lo largo del período de gobierno británico hasta el período contemporáneo del estado postcolonial, en todas partes del país. En segundo lugar, en el contexto de un país tan vasto como la India, lo que parece ser meramente "local", involucra a menudo un territorio y una población rebelde mayores que los de las más famosas rebeliones campesinas de la historia europea. Pero la diferencia decisiva reside en otra parte. No cabe duda que las rebeliones campesinas en la India no parecen tener el mismo impacto político sobre la evolución de las formas estatales o las relaciones de propiedad jurídica, que el que tuvieron en Europa o en la China[9]. Una razón importante para ello es que en la sociedad india, la dominación no se ejerció exclusivamente, y ni siquiera principalmente, a través de las formas legales del poder soberano encarnado en las instituciones del estado o de los señoríos feudales. En consecuencia, la resistencia no se restringió tan sólo a la esfera de las relaciones político-legales. El estudio de las luchas campesinas en la India debe entonces abarcar un campo de relaciones sociales mucho más amplio que el que se considera convencionalmente apropiado para la historia europea. Por lo tanto, lo que el material indio exige para el estudio de los movimientos campesinos es una vez más la apertura y reestructuración de nuestras fronteras disciplinarias heredadas.

El movimiento de la conciencia

Las implicaciones inmediatas de todo ello para el proyecto de una historia india de la política campesina son, en primer lugar, que la esfera de las relaciones político-legales que emanan del estado no puede seguir siendo considerada como el espacio exclusivo, y tal vez ni siquiera el principal, de la lucha campesina. En segundo lugar, en comparación con la "comunidad campesina" de la Europa feudal, la esfera de la comunidad aparecerá aquí como intrincadamente diferenciada y estratificada, dotada de una forma estructural que le permite una flexibilidad mucho mayor y, por consiguiente, mayores oportunidades estratégicas tanto para los campesinos como para las clases dominantes en la formación de alianzas y oposiciones. En tercer lugar, en los largos intervalos entre rebeliones campesinas armadas abiertas, o entre distintas fases de propagación de los

9 Aspecto destacado por Irfan Habib, "The Peasant in Indian History", *Social Scientist* 11, no. 3 (March 1983) 21-64

grandes movimientos religiosos heterodoxos, se podrá encontrar, si se la busca, una lucha continua y generalizada entre campesinos y clases dominantes en el ámbito de la vida cotidiana. Las formas de este tipo de lucha van desde el ausentismo, la deserción, la desobediencia selectiva, el sabotaje y las huelgas, hasta formas verbales como la difamación, la ignorancia fingida, la sátira y el insulto –"formas brechtianas de la lucha de clases", como James Scott las ha descrito[10]. El bagaje de la cultura popular en la India ha preservado una colección enormemente rica de materiales y artefactos ideológicos que corresponden a estas formas cotidianas de protesta campesina, y que no han sido nunca incorporadas al estudio de los procesos de subordinación y resistencia en medio de los cuales han vivido y luchado los campesinos indios.

Esto nos conduce a plantearnos el último y más importante de nuestros problemas. Si nuestro objetivo es escribir la historia de la luchas campesinas bajo la forma de una historia en la que los propios campesinos figuren como agentes activos y conscientes, entonces su conciencia también habrá de tener una historia. Su experiencia de las diversas formas de subordinación y resistencia, sus intentos de enfrentar las cambiantes formas de vida material e ideológica, tanto en la vida cotidiana como en los fugaces momentos de rebelión abierta, tendrían que dejar una huella en su conciencia, como procesos de aprendizaje y desarrollo. Algunos autores, como Scott, han procurado privilegiar las formas cotidianas de resistencia sobre los momentos de rebelión abierta, porque se supone que las primeras son más perdurables y, a la larga, más efectivas en su transformación lenta y casi imperceptible de las condiciones de subordinación. Tal vez sea prematuro descartar este argumento en forma apriorística, pero el hecho es que la esfera de lo cotidiano, que es también la esfera de la aparente perpetuidad de la subordinación, está circunscrita por un límite más allá del cual surge el momento extraordinario, apocalíptico y atemporal de un mundo al revés. El registro histórico de estos breves momentos de rebelión abierta nos permite vislumbrar la región no dominada de la conciencia campesina y percibir así lo cotidiano y lo extraordinario como partes de una misma unidad de tiempo histórico.

Para llevar más lejos este argumento, podemos señalar que, en las sociedades agrarias, es siempre el espectro de una rebelión abierta del campesinado lo que atormenta la conciencia de las clases dominantes, moldeando y transformando sus formas de ejercicio de la dominación. Esto se aplica tanto al estado colonial en el período del gobierno británico en India, como a la situación actual, a pesar de haberse establecido derechos políticos universales en favor de la población adulta. Por supuesto, aproximadamente en los últimos cien años, la naturaleza y las formas de dominación sobre los campesinos han cambiado fundamental-

10 James Scott, *Weapons of the weak. Everyday Forms of Peasant Resistence* (New Haven, Conn., Yale University Press, 1985).

mente. Las formas más antiguas de explotación y servidumbre feudal han sido reemplazadas en gran medida por nuevas formas de extracción del excedente, que están mediadas por mecanismos de mercado y políticas fiscales. A su vez, estos cambios no han sido resultado de reformas impuestas desde arriba; antes bien, desde los días del gobierno colonial, una serie de luchas campesinas han obrado sobre las estructuras de dominación para cambiarlas y modificarlas. Incluso las nuevas instituciones políticas del gobierno representativo, que pugnan por darle forma política al magma de relaciones sociales en un país agrario tan enorme, son a su vez moldeadas y asumen formas que resultarían irreconocibles en términos de las democracias liberales de Occidente. Para dar un ejemplo, el fenómeno de la masiva y uniforme oscilación en el voto a lo largo de grandes regiones, que ha sido característico de varias elecciones recientes en la India, es de una magnitud y extensión geográfica desconocidas para las democracias liberales occidentales, y resulta inexplicable en términos de los criterios normales de comportamiento electoral. ¿Es posible ver en ello la forma de una conciencia campesina insurgente que, habiendo aprendido a su manera los mecanismos del nuevo sistema de poder, estaría ahora expresándose mediante métodos totalmente nuevos de acción política?

Una historia india de las luchas campesinas nos revelará mucho más que simplemente el recuento de las rebeliones campesinas medievales, ya que se trata de una historia que constituye nuestro presente activo y viviente. Es una historia que nos revelará por qué los campesinos, al identificar al estado colonial como su enemigo –como en 1857 ó 1942–, lograron ser mucho más radicales e intransigentes en su oposición que sus compatriotas más ilustrados. Es una historia que educará a aquéllos de nosotros que pretendemos ser sus educadores. De hecho, una historia india de la lucha campesina es parte fundamental de la historia real de nuestro pueblo; queda en manos del/la historiador/a la tarea de descubrir en ella su propia autoconciencia

El Estado Nacional*

Partha Chatterjee

Planificando la planificación

En agosto de 1937, el Comité de Trabajo del [Partido del] Congreso, en su reunión en Wardha, adoptó una resolución recomendando "a los ministerios del Congreso el nombramiento de un Comité de Expertos para considerar problemas urgentes y vitales, cuya solución es necesaria para cualquier programa de reconstrucción y planificación social nacional. Tal solución requerirá de un amplio estudio y recopilación de datos, así como de un objetivo social claramente definido"[1]. El trasfondo inmediato de esta resolución era la formación de ministerios en seis (más tarde en ocho) provincias de la India, por parte del [Partido del] Congreso, bajo las nuevas disposiciones constitucionales, y los cuestionamientos planteados, en especial por los gandhianos (incluido el propio Gandhi), sobre la responsabilidad del partido en la regulación (más precisamente restricción) del crecimiento de las industrias modernas. La izquierda del [Partido del Congreso] procuró dejar de lado este machacón debate ideológico, planteando que todo el asunto de las políticas industriales del partido debía ser resuelto en el marco de un "plan industrial para toda la India", que debía ser encomendado a este comité de expertos. De acuerdo a ello, Subhas Chandra Bose, en su discurso presidencial ante el Congreso de Haripura en febrero de 1938, declaró a sugerencia de la Comisión de Planificación , que el estado nacional adoptaría "un extenso programa para socializar gradualmente la totalidad de nuestro sistema agrícola e industrial, tanto en la esfera de la producción como de la apropiación". En octubre de ese año, Bose convocó a una conferencia de Ministros de Industria de los ministerios controlados por el [Partido del] Congreso y poco después anunció la formación de un Comité Nacional de Planificación (CNP) con Jawaharlal Nehru como presidente. De los quince miembros del comité, cuatro

* Traducción de Ana Rebeca Prada del capítulo "The National State". En. *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories.* Princeton. Princeton University Press, 1993, pp. 200-219.

1 Esta parte del trabajo se basa en gran medida en Raghabendra Chattopadhyay. "The Idea of Planning in India, 1930-1951". Tesis doctoral, Australian National University, Canberra, 1985.

(Purushottamdas Thakurdas, A.D. Shroff, Ambalal Sarabhai y Walchand Hirachand) eran prominentes comerciantes e industriales, cinco eran científicos (Meghnad Saha, A.K. Saha, Nazir Ahmed, V.S. Dubey y J.C. Ghosh), dos eran economistas (K.T. Shah y Radhakamal Mukherjee) –en realidad tres, si incluimos a M. Visvesvaraya, que acababa de escribir un libro sobre planificación– y tres habían sido invitados por sus referencias políticas (J.C. Kumarappa, el gandhiano, N.M. Joshi, el líder laboral, y el propio Nehru). El Comité comenzó a trabajar en diciembre de 1938.

No obstante, el Comité Nacional de Planificación, cuyo trabajo efectivo virtualmente cesó después de más o menos un año y medio –luego del estallido de la guerra, la renuncia de los ministros del [Partido del] Congreso y, finalmente, el arresto de Nehru en octubre de 1940–, constituyó la primera experiencia real para el emergente liderazgo estatal del partido, y en particular para Nehru, en la formulación de una idea de "planificación nacional". Antes de mencionar brevemente los contenidos concretos de las discusiones de ese comité, señalemos los aspectos más significativos de la *forma* que adoptó el ejercicio.

En primer lugar, la planificación surge como una forma de determinar la política *estatal*, inicialmente como política económica de los ministerios provinciales controlados por el [Partido del] Congreso, pero inmediatamente después como el marco global para el ejercicio coordinado y coherente del conjunto de políticas de un estado nacional que ya se vislumbraba como idea concreta. A este respecto, la planificación no era sólo parte de una anticipación del poder por parte del liderazgo estatal de este partido, también era una anticipación de las formas concretas de ejercicio de dicho poder en el marco de un estado nacional. En segundo lugar, la planificación como ejercicio de política estatal ya incorporaba desde entonces su elemento más distintivo: su constitución como un cuerpo de *expertos* y su actividad como la evaluación técnica de políticas alternativas y la determinación de opciones con fundamento "científico". Al escribir en 1944-45, Nehru mencionó este hecho como un aspecto memorable de su experiencia con el CNP: "Habíamos evitado una aproximación teórica, y como cada problema en particular era considerado en su contexto más amplio, nos conducía inevitablemente en una dirección particular. Para mí, el espíritu de cooperación de los miembros del Comité de Planificación fue particularmente tranquilizador y gratificante, y lo percibí como un contraste agradable frente a las disputas y conflictos de la política"[2].

En tercer lugar, la convocatoria a un "comité de expertos" era en sí misma un instrumento importante para dar salida a un debate político que aún se resistía a desaparecer, como para irritar los ánimos del emergente liderazgo estatal del [Partido del] Congreso. Este liderazgo, junto a la vasta mayoría de la intelectualidad profesional de India, apenas abrigaba dudas acerca de la importancia central de la industrialización en el desarrollo de una nación moderna y próspera. Sin embargo la propia estrategia política de construir un movimiento masivo contra el gobierno colonial había requerido que el [Partido del] Congreso se adhiriera a la idea de Gandhi de que la maquinaria, la mercantilización y el poder estatal centralizado eran maldiciones de la civilización moderna, impuestas al pueblo indio por obra del colonialismo europeo. Según Gandhi, la causa primordial de la pobreza india era el propio industrialismo, antes que la falta de capacidad para la industrialización. Hasta los años 40, este argumento era un rasgo característico de la retórica de movilización nacionalista del [Partido del] Congreso. Sin embargo, cuando el nuevo estado nacional estuvo listo para ser conceptualizado en términos concretos, se hizo necesario desechar este bagaje ideológico arcaico. J.C. Kumarappa llevó la primera sesión del CNP a un callejón sin salida al cuestionar su autoridad para discutir los planes de industrialización. Según él, el [Partido del] Congreso había adoptado como prioridad nacional la restricción y eliminación del industrialismo moderno. Nehru tuvo que intervenir declarando que la mayoría de miembros del comité consideraban que debía promoverse una industria en gran escala siempre y cuando no "entrara en conflicto con las industrias domésticas". Haciendo énfasis en el nuevo contexto político en el que se movía el partido, Nehru añadió significativamente: "Ahora que el [Partido del] Congreso está, hasta cierto punto, identificándose con el Estado, no puede ignorar el tema del fomento y establecimiento de industrias a gran escala. No puede haber planificación, si esta planificación no incluye a la gran industria... (y) no se trata sólo de que el tema de la gran industria figure entre las competencias del Comité, sino que el tomarlo en cuenta es una de sus obligaciones". Kumarappa persistió algún tiempo más en sus inútiles esfuerzos, luego de que virtualmente todos los demás miembros del comité mostraran desacuerdo con sus ideas, hasta que finalmente renunció. El mismo Gandhi no parecía apreciar los esfuerzos del CNP, o quizás los valoraba demasiado bien. "No estoy seguro", le escribió a Nehru, "de que el Comité esté trabajando conforme a los lineamientos de la resolución por la que fue creado. No sé si se mantiene informado al Comité de Trabajo acerca de sus acciones... Me parece que se está malgastando mucho dinero y trabajo en un esfuerzo que producirá pocos frutos o ninguno"[3]. Por su parte, Nehru no ocultó su impaciencia con ideas tan "visionarias" y "acientíficas" y fundamentó firmemente su propia posición en los principios universales del progreso histórico: "Estamos tratando de ponernos al día, en la medida de lo posible, con la Revolución Industrial que tuvo lugar hace mucho tiempo en los países occidentales"[4].

2 Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*. Nueva York: John Day, 1946, p. 405

3 M.K. Gandhi, *Collected Works of Mahatma Gandhi*, 90 vol. Nueva Delhi: Publications Division, 1978, 70: 56.

4 Jawaharlal Nehru, *Jawaharlal Nehru's Speeches*. Nueva Delhi: Publications Division, 1954, . 93

La cuestión aquí no es tanto si la posición gandhiana se había vuelto políticamente inviable de modo que el abrumador consenso sobre la industrialización dentro del CNP podría ser declarado como una suerte de "reflejo" de una asignación de prioridades que ya hubiera sido determinada en la arena política exterior al Comité. Antes bien, la institución misma del proceso de planificación se convirtió en un medio para establecer tales prioridades a nombre de la "nación". Puede decirse que el debate sobre la necesidad de la industrialización fue políticamente resuelto en el momento en que la planificación se convirtió exitosamente en un dominio externo "a las disputas y conflictos de la política". Ya en los años 40, la planificación había surgido como una modalidad institucional central, a partir de la cual el estado determinaría la asignación material de recursos productivos dentro de la nación: una modalidad de poder político que se constituía así fuera del propio proceso político inmediato.

La racionalidad del nuevo estado

¿Por qué fue necesario diseñar una modalidad de poder tal, que pudiera funcionar tanto dentro como fuera de la estructura política construida por el nuevo estado postcolonial? La respuesta empieza a vislumbarse tan pronto como descubrimos la lógica a partir de la cual el nuevo estado se relacionó con la "nación". Para el liderazgo estatal emergente esta relación se expresaba de manera bastante característica. Entre paréntesis, cabe aclarar que, como portador de una orientación ideológica fundamental, este grupo era mucho mayor que simplemente un sector de los líderes del [Partido del] Congreso y que la usual distinción entre izquierdas y derechas se volvía irrelevante para identificarlo. Ya en los años 40, el argumento dominante del nacionalismo contra el gobierno colonial era que éste impedía un mayor desarrollo de India: el gobierno colonial se había convertido en un obstáculo histórico que debía ser eliminado antes que la nación pudiera avanzar en su desarrollo. Dentro de este marco, entonces, la crítica económica al colonialismo como fuerza explotadora que creaba y perpetuaba el atraso de la economía pasó a ocupar un lugar central. Es posible preguntarse (en afán provocador) qué sería de esta posición nacionalista tardía, si una investigación histórica demostrase que, desde el punto de vista de los criterios comúnmente aceptados, el gobierno extranjero había promovido, en efecto, el desarrollo económico de la colonia. ¿Hubiera hecho esto que el colonialismo fuera más legítimo, o menos justificada la demanda de auto-gobierno? Nuestros nacionalistas no hubieran considerado suficiente una crítica puramente negativa al gobierno colonial y se hubieran sentido avergonzados si la demanda de auto-gobierno tuviera que ser anclada en algún contenido primordial como el de raza o religión. El gobierno colonial se consideraba ilegítimo, no porque representaba la dominación política de un pueblo extranjero sobre los indígenas: lo extranjero había adquirido un sello de ilegitimidad porque representaba una forma de *explotación* a la nación (drenaje de la riqueza nacional, destrucción de su sistema productivo, creación de una economía atrasada, etc.). En consecuencia, el auto-gobierno era legítimo porque representaba la forma históricamente necesaria del desarrollo nacional. La crítica económica al colonialismo fue así la base para otorgar un contenido positivo al estado nacional independiente el nuevo estado representaba la única forma legítima de ejercicio del poder porque era una condición necesaria para el desarrollo de la nación.

Una ideología desarrollista, entonces, era parte constitutiva de la autodefinición del estado postcolonial. El estado no estaba conectado al pueblo-nación simplemente a través de las formas procedimentales de gobierno representativo; también adquirió representatividad al dirigir un programa de desarrollo económico a nombre de la nación. A través de las primeras se conectaba –como en cualquier forma liberal de gobierno–, la soberanía político-legal del estado con la soberanía del pueblo A través del segundo se conectaban directamente los poderes soberanos de aquél, con el bienestar económico de éste. Los dos nexos no tenían necesariamente las mismas implicaciones para un estado que estaba en proceso de definir cómo usar sus poderes soberanos. Lo que la gente podía expresar como voluntad propia a través de los mecanismos de representación del proceso político, no necesariamente era lo mejor para su bienestar económico; lo que el estado consideraba importante para el desarrollo económico de la nación no era necesariamente lo que se ratificaría a través de los mecanismos de representación Los dos criterios de representatividad y por lo tanto, de legitimidad, bien podían producir implicaciones contradictorias para la política del estado.

La contradicción emanó de la forma misma en que la ideología desarrollista tuvo que adherirse al estado como el vehículo principal de su misión histórica. El "desarrollo" implicaba un camino lineal, que se dirigía a una meta o a una serie de metas ordenadas en etapas. Implicaba también el establecimiento de prioridades entre las metas de corto y largo y plazo, así como la elección consciente entre opciones alternativas. En otras palabras, presuponía una conciencia y una voluntad *racionales* y, en la medida en que el "desarrollo" se percibía como un proceso que afectaba a toda la sociedad, también presuponía *una* conciencia y *una* voluntad: las del conjunto social. Era preciso subsumir los intereses particulares en la totalidad y hacerlos compatibles con el interés general Ya se sabía que los mecanismos de la sociedad civil, al funcionar a través del mercado y de las relaciones contractuales –y por ello, al definir un dominio para el accionar de lo particular y lo accidental–, eran instrumentos imperfectos para expresar el interés general. Esta conciencia única, tanto general como racional, no podía ser vista como una fuerza abstracta y sin forma, que funcionaba implícita e invisiblemente a través de los intereses particulares de la sociedad civil. Como lo diría Hegel, tenía que "resaltar en su brillo", aparecer como algo existente, expresando lo general y lo racional en forma concreta.

Hegel nos ha mostrado que esta racionalidad universal del estado puede

expresarse concretamente en dos niveles institucionales: la burocracia como clase universal y el monarca como voluntad inmediatamente existente del estado. El requisito lógico de este último, aún bajo la forma constitucional republicana adoptada por la India, fue encarado a través de las medidas usuales de entronizar la voluntad soberana del estado en la persona del Jefe de Estado. Pero al intentar satisfacer el primer requisito, el estado postcolonial de la India tuvo que enfrentar un problema creado específicamente por la forma que adoptó la transición del gobierno colonial al republicano. Por diversas razones atribuibles a las contingencias de la política (cuyas raíces históricas no necesitamos explorar aquí), el nuevo estado optó por retener, en forma virtualmente inalterada, la estructura básica de la burocracia, la administración policial, el sistema judicial –incluyendo los códigos civil y criminal– y las fuerzas armadas, tal como existieron en el período colonial. En lo tocante a las funciones ejecutivas normales del estado, el nuevo estado funcionaba en un marco de universalidad racional, cuyos principios (aún si habían sido mal aplicados) se percibían como contenidos en la estructura estatal precedente. En el caso de las fuerzas armadas, la afirmación de una continuidad sin fisuras resultó bastante más paradójica, de modo tal que aún hoy nos vemos forzados a presenciar desagradables ironías, como cuando los regimientos del Ejército de la India despliegan con orgullo en los salones de sus cuarteles los trofeos de la conquista colonial y de la contra-insurgencia, o como cuando la Guardia Presidencial celebra su fundación... ¡hace 200 años, bajo la gobernación general de Lord Cornwallis! Pero si las funciones ordinarias de la administración civil y criminal iban a seguir sometidas a formas de racionalidad que el nuevo estado no había adoptado para sí mismo ¿cómo le era posible pretender legitimidad como autoridad específicamente diferenciada del viejo régimen? Como lo hemos señalado anteriormente, esta legitimidad tendría que emanar de la crítica nacionalista al colonialismo como poder extranjero, explotador y carente de representatividad, así como de la necesidad histórica de un estado independiente, capaz de promover el desarrollo nacional. Sería en la función universal del "desarrollo" de la sociedad nacional en su conjunto, que el estado postcolonial habría de encontrar su contenido distintivo. Esto tendría que concretarse a través de la incorporación de un nuevo mecanismo de administración del desarrollo, algo que el estado colonial nunca había poseído debido a su carácter extranjero y extractivo. La administración del desarrollo se convertiría así en el medio por el cual la burocracia del estado postcolonial se afirmaría como clase universal, satisfaciendo sus intereses privados al trabajar en servicio del estado, en aras de las metas universales de la nación.

La planificación, por lo tanto, se convirtió en la esfera de la determinación y búsqueda racionales de esas metas universales. Era una función burocrática, que habría de funcionar por encima de los intereses particulares de la sociedad civil y que, como tal, habría de institucionalizarse en tanto esfera de formulación de políticas, externa a los procesos normales de la política representativa, encomendándose su ejecución a una administración desarrollista. Pero como función burocrática concreta, era sobre todo a través de la planificación que el estado postcolonial afirmaría su legitimidad como voluntad y conciencia únicas –la voluntad de la nación– persiguiendo una meta tanto universal como racional: el bienestar del pueblo en su conjunto.

Por lo tanto, en su función de legitimación, la planificación, constituida como dominio externo a la política, habrá de convertirse en instrumento de la política. Si luego prestamos atención al proceso de la política como tal, descubriremos las formas específicas en que la planificación acabará también por implicarse en las modalidades del poder.

Planificación e implementación

Sería posible, en primer lugar, describir el proceso político en sus propios términos, para luego buscar sus conexiones con el proceso de planificación, pero ello nos llevaría a una larga excursión por un terreno completamente diferente. Empecemos, más bien, tomando como punto de partida la comprensión aceptada de la experiencia de planificación en la India y observando cómo el proceso político la infringe y condiciona.

Chakravarty nos ha brindado un recuento sintético de esta experiencia desde el interior de las fronteras teóricas de la planificación[5]. Desde esa perspectiva, el proceso político aparece como algo existente, determinado y cambiante, cuando surge la cuestión de la "implementación del plan". Chakravarty discute los problemas de la implementación de planes considerando a las "autoridades de la planificación" como una agencia directiva central, firmemente situada fuera del proceso político mismo, en la cual podríamos decir que encarna la conciencia universal y racional de un estado que promueve el desarrollo de la nación en su conjunto[6]. Una falla de implementación, dice Chakravarty, ocurre cuando (a) las autoridades de planificación son ineficientes en la recopilación de la información pertinente; (b) toman tanto tiempo en formular respuestas, que la situación subyacente puede haber cambiado para entonces, y (c) las agencias públicas encargadas de implementar los planes no tienen la capacidad de hacerlo, y las agencias privadas se combinan de manera "estratégica" para trastornar las expectativas que los planificadores consideran "paramétricas" acerca de su conducta. Chakravarty añade que la última posibilidad –la de una acción estratégica por parte de actores privados– ha adquirido creciente importancia en la economía india en años recientes.

Veamos más de cerca este análisis. ¿Qué significa decir que los planes pueden fallar debido a la insuficiencia de la información que usan los planificadores?

5 Sukhamoy Chakravarty, *Development Planning: The Indian Experience*, Oxford: Clarendon Press, 1987.
6 Ibid., pp. 40-42.

Aquí la premisa alude a una separación entre el planificador por un lado, y los objetos de planificación por el otro, siendo estos últimos los recursos físicos, tanto como los agentes económicos humanos. La "información" es precisamente el medio a través del cual los objetos de la planificación se constituyen para el planificador: existen "allá afuera", independientemente de su conciencia, y pueden aparecer ante ella sólo bajo la forma de "información". La "adecuación" de esta información concierne por lo tanto a la cuestión de si esos objetos han sido constituidos "correctamente", es decir, constituidos en la conciencia del planificador de la misma forma en que existen fuera de ella, en sí mismos. Es obvio que en estos términos una planificación totalmente exenta de fallas requeriría nada menos que la omnisciencia por parte del planificador. Pero no se debería usar la imposibilidad manifiesta de este proyecto para convertir a la planificación en una caricatura de sí misma. Aunque la postura epistemológica de aprehensión de los objetos externos a la conciencia en su verdad intrínseca e independiente, continúa moldeando, como se sabe, los fundamentos filosóficos expresamente declarados de las ciencias positivas, incluida la economía, en realidad la práctica de los debates sobre la planificación está más interesada en aquellos objetos tal como han sido constituidos por el ejercicio de planificación propiamente dicho. Así, si se afirma que los planificadores han hecho un estimado incorrecto de la demanda de electricidad por no haber tomado en cuenta al sector no organizado, la acusación real es que a pesar de que "el sector no organizado" era ya un objeto de planificación dado que *se sabía* que también era consumidor de electricidad, no había sido explícita y específicamente constituido como objeto, ya que su demanda no había sido calculada. El quid de toda cuestión sobre la "información inadecuada" no se refiere a si se sabe o no cuáles son los objetos de planificación: si no se los conociera, no podría surgir un problema de información. La cuestión es si han sido explícitamente especificados como objetos de planificación.

Es aquí donde el tema de las modalidades de conocimiento e implementación se vuelve central para el ejercicio de la planificación. Las tres condiciones que Chakravarty menciona como conducentes a una implementación defectuosa tienen que ver con las maneras en que el planificador, que representa la conciencia racional del estado, puede producir conocimiento sobre los objetos de la planificación. En este sentido, aún los llamados agentes de implementación se vuelven objetos de planificación, ya que no representan la voluntad de la planificación, sino sólo algunas de sus "capacidades": un plan que no calcula correctamente la capacidad de las agencias implementadoras no puede ser un buen plan. En consecuencia, estos agentes –burócratas o gerentes de las empresas públicas– se convierten en entidades que actúan de manera determinada, conforme a tipos específicos de "señales", que el planificador debe conocer para formular su plan. El planificador necesita saber incluso cuánto tiempo tardará su aparato en implementar un plan; de lo contrario, la información que le sirve de base para planificar podría quedar obsoleta.

Si no partimos del supuesto de la omnisciencia del planificador, ¿cómo podemos esperar que esta información sea completamente "adecuada"? Aquí, puede verse que la racionalidad de la planificación practica el auto-engaño; un auto-engaño necesario ya que, sin él, la planificación no podría constituirse como tal. La planificación, como encarnación concreta de la conciencia racional de un estado que promueve el desarrollo económico, puede llevarse a cabo sólo a condición de constituir los objetos de planificación como objetos de conocimiento. Debe *conocer* los recursos físicos cuya asignación ha de planificarse, *conocer* a los agentes económicos que actúan sobre estos recursos, *conocer* sus necesidades, capacidades y propensiones, *conocer* cómo se forman las señales que orientan su accionar y *conocer* cómo responden ante dichas señales. Cuando los agentes se relacionan entre ellos en términos de poder, es decir, a través de relaciones de dominación y subordinación, el planificador debe *conocer* las señales y capacidades pertinentes. Este conocimiento le permitirá influir sobre la configuración total del poder mismo, utilizando los poderes legales del estado para producir señales y para influir así sobre el accionar de los agentes, enfrentando un poder a otro para lograr un resultado general en beneficio de todos ellos. Como autoridad de planificación, el estado puede promover la meta universal del desarrollo incorporando a los distintos sujetos de poder de la sociedad en un todo único e interconectado. Lo hace al convertir a esos sujetos de poder en objetos de un único cuerpo de conocimiento.

Aquí es donde reside el auto-engaño, ya que la conciencia racional del estado encarnada en la autoridad de la planificación no agota el ser concreto del estado. El estado también existe como un espacio donde los sujetos de poder de la sociedad interactúan, se alían y pugnan entre sí en el proceso político. El resultado de este proceso es una configuración específica de poder que se constituye dentro del estado. Vistas desde esta perspectiva, las autoridades mismas de la planificación son objeto de una configuración de poder en la que otros son los sujetos. De hecho –y ésta es la paradoja que una "ciencia" de la planificación es incapaz de resolver desde el interior de sus propias fronteras disciplinarias–, los mismos sujetos del poder social que la conciencia racional del planificador busca convertir en objetos de conocimiento, atribuyéndoles capacidades y propensiones discretas, pueden convertir a la propia autoridad de la planificación en un objeto de su poder. Sujeto y objeto, adentro y afuera; las relaciones se revierten tan pronto como nos alejamos del dominio de la planificación racional, que se sitúa fuera del proceso político, hacia el dominio del poder social que se ejercita y se disputa en el interior de dicho proceso. Cuando hablamos del estado, debemos hablar de ambos dominios como su terreno constitutivo, relacionando al uno con el otro. Visto desde el dominio de la planificación, el proceso político es sólo una restricción externa, cuyas posibilidades estratégicas deben ser conocidas y objetivadas como parámetros para el ejercicio de la planificación. Y, sin embargo, aún los mejores esfuerzos por lograr una "información adecuada" dejan atrás

un residuo no calculado que trabaja imperceptiblemente y, a menudo, perversamente, para perturbar la implementación de los planes. Este residuo, como un "más allá" irreductible, negativo y siempre presente en la planificación, es lo que podríamos llamar, en su sentido más general, la política

La política de la planificación: primera parte

Volvamos a la historia, esta vez de cosecha más reciente. Chakravarty dice que a principios de los años 50, cuando el proceso de planificación se inició en la India, se dio un consenso general en torno a un enfoque "centrado en las mercancías"[7]. Es decir, todos estaban de acuerdo en que era preferible una mayor a una menor cantidad de bienes y en que se requería de un nivel más alto de capital social por trabajador para lograr mejores niveles de vida. Obviamente, se pretendía que el énfasis central del desarrollo se situara en la acumulación. Pero esto no era todo; en el contexto específico en que se emprendió la planificación en la India, la acumulación debía a su vez reconciliarse con la legitimación. "La adopción de una forma representativa de gobierno, sobre la base del sufragio adulto universal, tuvo por cierto efectos sobre el ejercicio del poder político, como también lo tuvo todo el legado del movimiento nacional, con su conjunto específicamente articulado de objetivos económicos". Ambos objetivos –la acumulación y la legitimación– tuvieron dos implicaciones para la planificación en la India. Por un lado, la planificación debía ser "una manera de evitar los *rigores innecesarios* de una transición industrial, en la medida en que ésta afectaba a la masa de habitantes de las aldeas indias". Por otro lado, la planificación debía convertirse en un instrumento positivo para la *resolución de conflictos* en un subcontinente grande y heterogéneo"[8]. ¿Qué significado tenían estos objetivos en términos de la relación entre el estado y el proceso de planificación?

En las formas clásicas de industrialización capitalista, la acumulación originaria requería del uso de una variedad de métodos coercitivos para separar a la gran masa de productores directos de sus medios de producción. Este era el "secreto" de la llamada acumulación primitiva, que no fue resultado del modo capitalista de producción, sino su punto de partida. En un proceso histórico concreto, esto significa "la expropiación que priva de su tierra al productor rural, al campesino"[9]. En las formaciones sociales precapitalistas, las posibilidades y límites de la acumulación originaria estuvieron dadas por la configuración específica de la lucha

7 Ibid., p. 7
8 Ibid., pp. 2-3. Énfasis adicional.
9 Karl Marx, *Capital*, vol. 1, trad. Samuel Moore y Edward Aveling (Moscú: Progress Publishers, 1971), pp. 667-70. [N.E. Para la presente versión se ha consultado la traducción de Wenceslao Roces, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 609.]

política de clases, tal como se dio en cada país[10]. En cada caso, empero, una transición exitosa a la industrialización capitalista requería que los productores de subsistencia se vean "despojados de todos sus medios de producción y de todas las garantías de vida que las viejas instituciones feudales les aseguraban". Sean cuales fuesen los medios políticos adoptados para llevar a cabo esta expropiación a los productores directos –y con ella la destrucción de formas precapitalistas de comunidad que encarnan concretamente la unidad de los productores con sus medios de producción–, no podrían haberse legitimado a través de ningún principio activo y universal de democracia representativa. (Es curioso que en el único país de Europa donde se llevó a cabo una revolución política "burguesa" bajo el lema de libertad, igualdad y fraternidad, la protección a la pequeña propiedad campesina después de la Revolución significó la virtual postergación de la industrialización por cinco o seis décadas.)

Ya en marcha, la acumulación bajo un régimen de producción propiamente capitalista, podía ser legitimada a partir del reconocimiento a la libertad universal de contratos y a los derechos equitativos de propiedad, ambos basados en el derecho propietario sobre las mercancías. Una vez que la acumulación originaria ha llevado a cabo la separación del productor directo respecto a sus medios de producción, la fuerza de trabajo queda disponible como mercancía perteneciente al trabajador, y éste tiene el derecho a venderla en una relación contractual libre con el dueño de los medios de producción. Sin embargo, como ideología política de legitimación de la acumulación capitalista, esta doctrina estrictamente liberal –centrada en la "libertad"–, gozó de una vida sorprendentemente corta. Ya en la tercera o cuarta década del siglo XIX, cuando había culminado la primera fase de la Revolución Industrial en Gran Bretaña, el nuevo contexto de conflictos políticos hizo necesario introducir matices al significado de la "libertad", mediante nociones como el derecho a la subsistencia, a condiciones adecuadas de trabajo, a una vida decente. Con el tiempo, esto significó el uso de los poderes legales del estado para imponer restricciones a la libertad de contratos (tocantes a las horas de trabajo, al salario mínimo y a las condiciones físicas de trabajo y de vida) y para restringir el libre goce de ganancias provenientes del uso productivo de la propiedad (principalmente a través de la aplicación de impuestos a los ingresos más altos para financiar el gasto público en salubridad, educación, salud, etc.). Aunque estos hechos podrían ser vistos como compatibles con los objetivos a largo plazo de la acumulación capitalista, en la medida en que facilitaban la continua reproducción de una fuerza de trabajo de calidad satisfactoria, es preciso también reconocer que se dieron en respuesta política al incremento de los conflictos sociales y movimientos de oposición. En primer lugar, en tanto doctrina política de legitimación, ello supuso la creación de un contenido general para la

10 Ver T.H. Aston y C.H.E. Philpin, eds., *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987

idea del bien social, donde se combinaba la propiedad capitalista con la producción de consenso a través de procesos políticos representativos. En segundo lugar, supuso que la determinación de este contenido no iba a ser mediatizada por los actos particulares de los agentes económicos de la sociedad civil, sino directamente, por el accionar del estado. El curso de este tránsito desde el concepto de "libertad" –un concepto estrictamente liberal– al concepto de "bienestar" coincide por supuesto con la historia política de la democracia capitalista en el último siglo y medio. Lo que necesitamos observar aquí es el hecho de que, como concepción universal de la totalidad social bajo la égida de una democracia capitalista, los elementos del concepto de "bienestar" habían ya sustituido al concepto de "libertad" pura en la India, y estaban a disposición del liderazgo político que se dió a la tarea de construir la ideología estatal.

Por consiguiente, los "rigores innecesarios" de una transición industrial se refieren a aquellas formas de expropiación a los productores de subsistencia, asociadas con el proceso de acumulación originaria. Nuestros planificadores dirían que ésta es la condición paramétrica establecida por los procesos políticos en el momento en que la planificación inició su trayectoria en la India. Sin embargo, si la industrialización iba a llevarse a cabo, ello implicaba necesariamente el uso de los poderes del estado, sea directamente mediante sus instituciones legales y administrativas, sea a través de los actos de algunos de sus agentes con poder social sobre otros para imponer el nivel necesario de disociación entre los productores directos y sus medios de producción. Como el mismo Chakravarty lo señala, el primer modelo de desarrollo adoptado en India fue una variante del modelo de Lewis, donde un sector "moderno" abate y reemplaza al sector "tradicional", con dos variantes significativas: la desagregación del propio sector moderno en un sector de bienes de capital y un sector de bienes de consumo; y la asignación del papel protagónico en el sector moderno, no directamente a los capitalistas, sino a una burocracia desarrollista[11]. A pesar de estas variantes, el camino escogido para el desarrollo seguía provocando conflictos entre grupos sociales e implicaba el uso del poder político para conseguir la modalidad y velocidad requeridas por el proceso acumulación. Dado que no podía permitirse que las políticas estatales "necesarias" para garantizar la acumulación pudieran ser determinadas tan sólo por vía del proceso político, le correspondió a las instituciones de planificación –esa encarnación de la racionalidad universal de la totalidad social situada por encima de todo interés particular– emprender lo que en realidad fueron los "rigores necesarios" de la industrialización. Dada su situación externa respecto al proceso político, la planificación pudo entonces convertirse en "un instrumento positivo para la resolución de conflictos", al determinar, en el marco universal del bien común, los "costos necesarios" que

11 Chakravarty *Development Planning*, p. 14

cada grupo particular habría de pagar y los "beneficios necesarios" que también le correspondían. Pero ¿quién podría usarla de esta manera como "instrumento positivo"? Es preciso detenernos aún en el abordaje de esta cuestión.

Es harto conocida la forma específica como se resolvió el doble problema de la planificación –como acumulación y como legitimación–, especialmente a partir del segundo y del tercer Plan Quinquenal. Debía existir un sector industrial intensivo en capital *[capital intensive]* de propiedad estatal y un sector industrial privado productor de bienes de consumo directo, además de un sector agrícola privado. Los dos primeros eran los sectores "modernos", que debían ser financiados por la ayuda extranjera, los préstamos a bajo interés y los impuestos a los ingresos privados, que recaían principalmente sobre el sector de bienes de consumo. Se percibía al sector agrícola como un sector dominado por la pequeña producción mercantil, y es allí donde aparecerían las principales grietas en la estrategia de desarrollo. Se ha señalado que el segundo y tercer plan carecieron por completo de una estrategia agrícola, pero aún sin tenerla, revelaban un optimismo francamente excesivo respecto a la capacidad a largo plazo de la agricultura tradicional para contribuir a la industrialización a través del suministro de mano de obra y comida baratas[12]. El asunto se formula a menudo como si fuera un problema de estrategias alternativas de planificación, y se sugiere que, de haberse llevado a cabo reformas agrarias adecuadas poco después de la independencia, se habría abierto una vía de desarrollo muy distinta, evitando la "crisis" en que se sumió el proceso de planificación a mediados de los años 60. El problema con este argumento –si se lo analiza desde el punto de vista político– reside precisamente en la confusión que introduce en cuanto a la relación efectiva entre el conjunto y sus partes, entre lo universal y lo particular, en el accionar de un estado que fomenta y supervisa un programa planificado de desarrollo capitalista. Para descubrir la naturaleza de esta relación, necesitamos considerar a la industrialización planificada como parte de un proceso que se podría definir como la "revolución pasiva del capital".

La revolución pasiva

Antonio Gramsci ha definido a la "revolución pasiva" como una revolución en la cual los nuevos aspirantes al poder, al carecer de fuerza social para lanzarse a un asalto en gran escala sobre las viejas clases dominantes, optan por el camino de satisfacer las demandas de la nueva sociedad "en pequeñas dosis, legalmente, de manera reformista", de tal manera que no se liquide la posición política y económica de las viejas clases feudales, evitando una reforma agraria y especialmente impidiendo que las clases populares se embarquen en la experiencia

12 Ibid., p. 21

política de una transformación social fundamental[13]. Por cierto, Gramsci considera a este fenómeno como producto de una "dialéctica bloqueada", lo que constituye una excepción a la forma paradigmática de revolución burguesa, que él define como jacobina. Sin embargo, más útil pareciera argumentar que, como modelo histórico, la revolución pasiva constituye en realidad el marco general de la transición capitalista en sociedades donde la hegemonía burguesa no se ha concretado a la manera clásica[14]. En una "revolución pasiva", los desplazamientos históricos en las relaciones estratégicas de fuerza entre el capital, los grupos dominantes precapitalistas y las masas populares pueden percibirse como una serie de momentos contingentes, coyunturales. En ningún sentido esencial podría suponerse que aquí la dialéctica está "bloqueada". Antes bien, las nuevas formas de dominación del capital se hacen comprensibles, no como desalojo inmanente de las contradicciones anteriores, sino como parte de una hegemonía construida que se hace efectiva a través del ejercicio exitoso del poder –tanto de coacción como de persuasión–, pero que al mismo tiempo es incompleta y fragmentada debido a la fundamental impugnación que sufren las demandas hegemónicas desde el interior de dicha totalidad construida[15]. Por lo tanto, la distinción entre "hegemonía burguesa" y "revolución pasiva" implica que para la primera, el poder persuasivo de la dominación burguesa no puede anclarse en la idea universal de "libertad" y que ésta tiene que ser reemplazada por alguna otra idea universal[16].

En el caso indio podemos considerar la "revolución pasiva" como un proceso que supuso la formulación de un programa político-ideológico capaz de construir la más amplia alianza nacionalista posible contra el poder colonial. El objetivo de este programa ha sido el de dar forma a un estado-nación políticamente independiente. Sus medios implican la creación de una serie de alianzas en la estructura organizativa del movimiento nacional, o entre la burguesía y otras clases dominantes, las cuales movilizaron bajo su liderazgo el apoyo masivo de las clases subordinadas. Su proyecto consiste en una reorganización del orden político, pero se ve limitado en dos sentidos fundamentales. Por un lado, no intenta romper o transformar radicalmente las estructuras institucionales de la autoridad "racional" que habían sido establecidas en el período del gobierno colonial. Por otro lado, tampoco emprende un asalto frontal contra todas las clases dominantes precapitalistas. Más bien, opta por limitar su antiguo poder por neutralizarlas cuando sea necesario y por atacarlas selectivamente, sometiéndolas en general a la posición de aliadas subsidiarias dentro de la estructura estatal reformada. De este modo, la dominación del capital no se funda en su poder hegemónico sobre la "sociedad civil". Por el contrario, persigue la construcción de una hegemonía sintética, a la vez por encima de la esfera de la sociedad civil, y de la comunidad precapitalista. La cosificación de la "nación" en el cuerpo del estado se convierte así en el medio para construir esta estructura hegemónica, y el grado de control que se logra sobre el aparato del nuevo estado se convierte en precondición para avanzar en el desarrollo económico. Es mediante un estado intervencionista, que entra directamente al dominio de la producción, movilizando y administrando los recursos "nacionales" abiertos a la inversión, que se preparan los fundamentos para la industrialización y la expansión del capital. A pesar de todo, la dominación del capital sobre el estado nacional continúa siendo restringida en más de un sentido. Debe compartir la función de representar lo "nacional-popular" con otros grupos gobernantes y debe reducir su papel transformador a cambios de tipo "molecular" y reformista. Como lo hemos señalado, de este proceso surge la institución de la planificación, como el medio a partir del cual se racionaliza la "necesidad" de estos cambios, no en términos de tal o cual grupo particular, sino a nivel de la sociedad en su conjunto.

Para el modelo de desarrollo adoptado por la India, el sector moderno es claramente el elemento dinámico. Como proyecto, la industrialización emanó de la voluntad particular del sector moderno, el "consenso general" al que se refiere Chakravarty fue de hecho un consenso dentro del sector moderno. Pero su voluntad de transformación tenía que ser expresada en términos de un proyecto general para la "nación", y esto sólo podía llevarse a cabo subsumiendo en el cuerpo cohesivo de un único plan para la nación, a todos los elementos que parecían ser "limitaciones" a la voluntad particular del sector moderno. Si en los años cincuenta no se había intentado realizar una reforma agraria, ello no se debió a una "falla" de la planificación, ni a un desliz de la dubitativa "voluntad política" de los gobernantes. Se debió a que en esa etapa de su trayectoria, el constructo ideológico de una "revolución pasiva del capital" requería de la consciente incorporación a su dominio, de un mecanismo representativo asentado no sólo en los agentes individuales de la sociedad civil, sino en estructuras enteras de comunidad precapitalista, que fueron asumidas en sus formas existentes. En la arena política, esto se expresó bajo la forma de los llamados bancos de votos, una característica muy debatida de las elecciones indias entre los años 50 y 60. En ellos se expresaban las formas de poder social basadas en la propiedad de la tierra o en lealtades religiosas y de casta, pero traducidas a modalidades "representativas" de apoyo electoral. En el campo económico, la forma preferida fue el "desarrollo de comunidades", donde se suponía que los beneficios de los

13 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, trad. Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith, Nueva York, International Publishers, 1971, pp. 44-120. [N.E. Puede consultarse también la edición castellana de *Cuadernos de la Cárcel. (1): Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado Moderno*, traducción de Francisco Ancó, México, Juan Pablos Editor, 1975, pp. 96-102.]

14 Asok Sen, "The Frontiers of the *Prison Notebooks*", *Economic and Political Weekly. Review of Political Economy* 23, no. 5 (1988): PE31-36.

15 Sobre el punto, ver la discusión en Ajit Chaudhuri, "From Hegemony to Counter-Hegemony", y Partha Chatterjee, "On Gramsci's Fundamental Mistake", *Economic and Political Weekly. Review of Political Economy*, 23, no. 5 (1988): PE.9-23 y 24-26.

16 Le agradezco a Kalyan Sanyal por sugerirme esta idea.

proyectos dirigidos al campo debían ser compartidos colectivamente por toda la comunidad. Que las estructuras concretas de las comunidades existentes no eran de ningún modo homogéneas o igualitarias, y que estaban de hecho construidas sobre formas precapitalistas de poder social, no era un hecho ignorado u olvidado, sino más bien reconocido en forma tácita, porque éstas eran, precisamente, las estructuras que servían al estado "modernizador" para garantizar su propia legitimación en los procesos eleccionarios representativos. Sería por lo tanto engañoso criticar a esta fase de la estrategia de planificación señalando que los planificadores "no se dieron cuenta de la naturaleza y dimensión de la movilización política que se requeriría para producir los necesarios cambios institucionales" con el fin de lograr que la agricultura sea más productiva[17]. Desde el punto de vista de la lógica política de la revolución pasiva, esta estrategia exigía, precisamente, que se fomente la industrialización sin correr el riesgo de provocar la movilización política del agro. Este fue un aspecto esencial del constructo hegemónico del estado postcolonial: combinar acumulación y legitimación, pero evitando los "rigores innecesarios" del conflicto social.

Sin embargo, las estrategias racionales que se persiguen a través de un campo político tienen la desagradable costumbre de producir consecuencias involuntarias. Aunque la meta del estado indio en los años 1950 era la de sentar las bases para una rápida industrialización, sin perturbar radicalmente las estructuras locales de poder en el campo, no podía impedirse que la lógica de acumulación del sector "moderno" se filtrara por los intersticios de la propiedad, el comercio, los hábitos de consumo e incluso la producción en el agro. Esto no implicó el desplazamiento radical y generalizado de todo el país hacia la agricultura capitalista, aunque se dieron claros signos de que la propiedad agraria se había "mercantilizado" mucho más que antes, de que incluso la producción campesina de subsistencia estaba activamente involucrada en transacciones mercantiles en gran escala, de que las formas de extracción de excedentes agrícolas combinaban ahora un amplia variedad y una cambiante combinación de poderes "económicos" y "extra-económicos", y de que el constante deterioro de la viabilidad de la pequeña agricultura campesina estaba engrosando las filas de los agricultores marginales y sin tierra. Quizás, a mediados de la década de los sesenta, se dieron también razones coyunturales que explican la severidad con que la "crisis alimentaria" golpeó la vida económica y poco después la vida política del país. Pero no sería injustificado apuntar a una cierta inevitabilidad de estos hechos, cuando la lógica de la acumulación irrumpe en una estructura social agraria que la política del estado no estaba dispuesta a transformar.

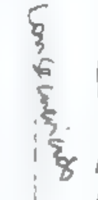
Sin embargo, existen otras consecuencias de esta fase de industrialización planificada bajo la égida estatal, que adquirirán también una considerable significación política.

17 Chakravarty, *Development Planning*, p. 21

La política de la planificación: segunda parte

La estrategia de una revolución pasiva tenía por objeto *contener* los conflictos de clase hasta que adquieran dimensiones manejables, así como controlar y manipular la miríada de relaciones de poder dispersas en la sociedad con el fin de favorecer lo más posible el impulso hacia la acumulación. Pero es un hecho que los conflictos no podían ser totalmente evitados. Si entraban en conflicto los intereses particulares, era de esperar que se dieran movilizaciones basadas en dichos intereses, especialmente en el marco de un proceso político asentado en la democracia representativa. De hecho, en la medida en que implica una *relación* entre estado y pueblo, la forma misma de la legitimidad basada en la representación electoral supuso el mutuo reconocimiento de parte del uno, de la existencia organizada y articulada del otro: de un lado lo general, y de otro lo particular. En consecuencia, tenían que producirse movilizaciones, y éstas adoptaron generalmente la forma de movimientos de oposición, tanto en el marco electoral como fuera de él. La respuesta del estado consistió en subsumir estas demandas organizadas, surgidas de los intereses particulares, en la generalidad de una estrategia racional.

La forma que adoptó esta estrategia se relaciona con la insistencia estatal en considerar a todos los conflictos entre intereses particulares como susceptibles de solución "económica", entendiendo este término en el sentido de una redistribución entre las partes, que a su vez fuera consistente con las restricciones globales del conjunto. Así cada interés particular, sea que esté expresado en términos de clase, lengua, región, casta, tribu o comunidad, tendría que tener un lugar y ser reconocido en el marco de lo general, asignándosele una prioridad y una cuota que se fijaban en relación con todas las demás partes. Como se ha señalado antes, ésta es la forma que adopta la conciencia racional única del estado desarrollista. la forma de la planificación. Es asimismo la forma que el proceso político en manos del estado intentará imponer a todas las movilizaciones basadas en intereses particulares. Sus demandas resultarán así encauzadas hacia la redistribución o reasignación de prioridades en relación con otros intereses particulares.



Es curioso apreciar hasta qué punto, en las dos últimas décadas, una gran variedad de movilizaciones sociales ha adoptado tanto esta forma "económica" como la modalidad de dirigir sus demandas hacia el estado. Por lo general, las movilizaciones asentadas en solidaridades demográficas que se definen en términos de regiones territoriales, pueden plantear estos reclamos en el marco de la distribución federal de poderes. Sus demandas se orientarán así a la obtención de mayores cuotas del fondo económico central para las unidades federadas, o bien a la redistribución de las cuotas relativas entre unidades

federadas diferentes e incluso a la redefinición de fronteras territoriales y creación de nuevas unidades a partir de las anteriores. Por lo tanto tenemos, de una parte, un proceso contínuo de negociación entre la unión y los estados sobre la distribución de los ingresos, proceso al que cuerpos estatutarios como las comisiones de finanzas intentan dar una forma ordenada y racional, aunque ésta se desmorona inevitablemente en la inmediatez desordenada de las consideraciones políticas contingentes, como ser las compulsiones de la política partidista, las ventajas electorales o la presión de influyentes cabildeos de interés, que adoptan la forma de una serie siempre creciente de asignaciones ad hoc, en desafío a cualquier justificación racional y coherente. Pero de otra parte, existen también muchos ejemplos de demandas en torno a la creación de nuevos estados dentro de la unión federal. Aunque las solidaridades que sirven de base a estas demandas son de tipo cultural –ligadas al lenguaje o a la identidad étnica–, su justificación como nuevos estados trae consigo acusaciones de discriminación económica en términos de las disposiciones federales vigentes, abriéndose así a las estrategias políticas que actúan en el marco "económico" de la redistribución de recursos entre el centro y los estados.

En el caso de las movilizaciones de espacios demográficos que no pueden alegar un rango representativo de región territorial, las demandas dirigidas al estado adoptaron de todos modos una forma "económica". Éstas incluyen no sólo las demandas de las organizaciones de clases (económicas) sino también de segmentos (sociales) como castas, tribus o comunidades religiosas. Los ejemplos del manejo de demandas de este tipo son ciertamente innumerables, y constituyen el pan de cada día en la bibliografía dedicada a la economía política. Tales demandas afectan virtualmente todos los aspectos de la formulación de políticas económicas, incluyendo la tributación, la fijación de precios, subsidios, licencias, salarios, etc. Pero también para las demandas económicas de las secciones "étnicas", el propio estado ha legitimado sus alcances modificando la noción de ciudadanía a través de un conjunto de protecciones especiales para los grupos culturalmente menos privilegiados y más atrasados (castas inferiores, tribus) o para las comunidades religiosas minoritarias. Este sistema ha transformado virtualmente la naturaleza de los movimientos de casta en la India en los últimos 50 años: de ser movimientos de las castas bajas en demanda de un rango ritual más alto en una jerarquía cultural santificada por la religión, estas mismas castas han pasado a ser hoy quienes proclaman su status ritualmente degradado con el fin de exigir privilegios económicos proteccionistas en los campos del empleo o de las oportunidades educativas. En respuesta a ello, las castas superiores –cuya superioridad ha descansado históricamente en la negación de cualquier noción de igualdad ritual con las castas inferiores– defienden hoy sus privilegios económicos apelando, precisamente, a la noción liberal de igualdad y señalando las ineficiencias económicas que acarrea un régimen de protección especial.

Se puede entonces plantear aquí el argumento de que la centralidad asumida por el estado en el manejo de las demandas económicas no resulta simplemente del gran peso que tiene el sector público en la India, o de la existencia de monopolios en manos del estado, como suele sostenerse[18]. Aún si así fuera, el estado desarrollista que funciona en el marco de una política de democracia representativa, tendrá que exigir al aparato estatal que asuma el papel de asignador principal de los recursos, si es que espera legitimar su autoridad en el dominio de la política.

Las ambigüedades de la legitimación

No cabe duda que la problemática fundamental del estado postcolonial –la de promover la acumulación en el sector moderno mediante una estrategia política de revolución pasiva– ha dado origen a numerosas ambigüedades en el proceso de legitimación. En el campo de la planificación económica, estas ambigüedades han surgido de los debates sobre la importancia relativa de indicadores de mercado vs. directivas estatales, sobre la eficiencia del sector privado vs. la ineficiencia del sector estatal, sobre el potencial de crecimiento de una economía relativamente "abierta" vs. el atraso tecnológico de la estrategia de "autoconfianza" *[self-reliance]**, y sobre el dinámico potencial productivo que movilizaría la relajación de controles estatales, vs. el atrincheramiento de privilegios organizados en la actual estructura de dominación estatal. No es sorprendente que en estos debates, los proponentes del primer término de cada par de opuestos han tendido a poner énfasis en la dinámica de la acumulación, mientras que los que abogan por el segundo término han tendido más bien a destacar la importancia de la legitimación. Asimismo, se han dado argumentos que defienden la legitimación también en términos de la acumulación, aunque esta defensa ha perdido fuerza en los últimos años. No necesitamos entrar aquí en el detalle de estos debates, ya que se han vuelto un elemento central en la discusión política de la India a partir de la adopción gubernamental de las recetas de las agencias financieras internacionales, centradas en el "libre juego del mercado". Sin embargo, lo que debe resaltarse en primer lugar, es que estas ambigüedades son consecuencia *necesaria* de la relación específica entre el estado desarrollista postcolonial y el pueblo-nación; en segundo lugar, que son ellas las que abren espacios de maniobra para que pueda llevarse a cabo la revolución pasiva del capital y, finalmente, que ellas no pueden ser eliminadas o resueltas dentro de la actual forma de constitución del estado.

18 Ver por ejemplo Pranab Bardhan *The Political Economy of Development in India*. Oxford: Basil Blackwell, 1984; y Lloyd H. Rudolph y Susanne Hoeber Rudolph, *In Pursuit of Lakshmi: The Political Economy of the Indian State*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

* N.E. Alude al autogobierno, a través de la noción de autoabastecimiento y no-dependencia postulados por el movimiento nacionalista de masas.

Permítaseme ilustrar brevemente el anterior punto. En vista del tipo de proceso político que ha sido definido por el estado indio, las ambigüedades de la legitimidad se expresan con mayor nitidez en los mecanismos de la representación. En lo que concierne al sector moderno, los intereses particulares están organizados y representados bajo la conocida forma de los grupos de interés: así lo atestigua la variedad de asociaciones permanentes de industriales, comerciantes, profesionales y trabajadores, tanto como de movimientos de agitación temporal en torno a problemas específicos. En este ámbito, las demandas compiten entre sí, y el estado puede usar tanto su poder de coacción como su poder de persuasión para definir prioridades en cuanto a su satisfacción relativa. El límite global a este proceso estará dado por la necesidad de mantener la unidad del sector moderno en su conjunto, ya que ésta, como se ha señalado anteriormente, se destaca en el cuerpo del estado como un elemento abrumadoramente dominante de la nación. La unidad del sector moderno se especifica en términos de una diversidad de criterios, y abarca el dominio de la producción industrial, los sectores profesional, educativo y de servicios vinculados a ésta, y la producción agrícola, excluido el sector de subsistencia; lo que comprende también las fronteras demográficas efectivas del mercado para los productos del sector moderno. La identificación de este sector no puede darse en términos de regiones específicas, y tampoco coincide con la simple dicotomía rural/urbana. Pero debido a su singular posición como el único interés particular que puede alegar representar el aspecto dinámico de la nación misma, el conjunto del proceso político en manos del estado –incluidos los partidos que apuestan a controlar sus órganos centrales– tiene que esforzarse por producir consenso en torno a la protección de la unidad del sector moderno. Cualquier indicio de una falta fundamental de consenso repercutirá en una crisis de la propia unidad nacional. De este modo, el manejo político de las demandas económicas requiere que se mantenga cierto equilibrio interno o paridad estable entre las diversas fracciones que componen el sector moderno. Desde este punto de vista resulta unilateral el análisis de la "economía política" de la planificación india como un juego competitivo entre grupos de presión privilegiados dentro de un sector moderno que se autoperpetúa[19], ya que esquiva la fundamental ambigüedad de un proceso estatal que debe promover la acumulación a tiempo de legitimar al propio sector moderno como representante de toda la nación.

Existen sin duda ambigüedades más profundas en la relación entre el sector moderno y el resto del pueblo-nación. Por un lado, está el sistema territorializado de representación electoral, que toma la forma de representaciones uninominales por distritos electorales. Por otro lado, están las demandas competitivas que pueden expresarse no sólo a través de la organización de grupos de interés

19 Por ejemplo, una vez más, Bardhan, *Political Economy*, y Rudolph y Rudolph, *In Search of Lakshmi*

permanentes, sino también mediante movilizaciones fundadas en solidaridades culturales preexistentes, sea en términos de localidad, casta, tribu, comunidad religiosa o identidad étnica. Sería un error suponer que aquí no funciona ningún proceso de representación. Antes bien, el aspecto más interesante de la política india contemporánea es precisamente el modo en que las solidaridades y formas de autoridad que derivan de la comunidad precapitalista se insertan en los procesos de representación de la democracia liberal electoral. Esto permite, por un lado, que aparezcan organizaciones y líderes en la esfera del proceso estatal, alegando representar a tal o cual "comunidad", y por otro, que dichos representantes sean utilizados por gente amenazada de perder sus medios de subsistencia o que ya sufre las consecuencias de tal pérdida, y que busca a través suyo la protección o indulgencia del estado. Por otro lado, el propio estado puede manipular estas formas "premodernas" de relación entre la comunidad y el estado para garantizar la legitimidad de su función desarrollista.

Un ejemplo de lo último es el abandono de la anterior estrategia de "desarrollo de comunidades" en aras de la distribución directa de paquetes de "erradicación de la pobreza" a grupos-meta seleccionados entre los sectores menos privilegiados. Esta estrategia, desarrollada en el régimen de Indira Gandhi en los años 70, permite al estado usar una retórica política para que las capas intermedias tanto de la jerarquía social (notables y jefes políticos locales, grupos terratenientes) como de la jerarquía gubernamental (funcionarios locales e incluso representantes políticos electos) sean acusadas de obstaculizar el camino a un estado que intenta extender las ventajas del desarrollo a los pobres y de ofrecerles directamente el paquete de sus beneficios, como si fuera un regalo del liderazgo político del más alto nivel[20]. Desde el punto de vista de una doctrina racional de la autoridad política, estas formas de legitimación aparecen sin duda como premodernas, reeditando lo que los sociólogos llamarían autoridad "tradicional" o "carismática". Pero la paradoja reside en que la existencia, la unidad y hasta el carácter representativo del sector moderno como elemento dirigente de la nación, tienen que ser legitimados precisamente por estos medios.

La otra cara de esta relación de legitimación resulta en una imagen ambigua del estado para la conciencia popular. Si es verdad que el estado aparece ante la conciencia popular como una entidad externa y distante; entonces, dependiendo de la percepción inmediata que se tiene de los antagonismos locales, el estado puede ser percibido ya sea como un opresor entrometido en los asuntos de la comunidad local, o bien como un protector benevolente del pueblo contra sus opresores locales. La imagen particular que asuma el estado estará determinada

20 Ver Arun Patnaik, "Gramsci's Concept of Hegemony: The Case of Development Administration in India", *Economic and Political Weekly: Review of Political Economy* 23, no. 5 (1988): PE12-18; Atul Kohli, *The State and Poverty in India: The Politics of Reform*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987

por el contexto. Pero nuevamente, esto abre pos[illegible] de juego [illegible] diversidad de estrategias políticas, de lo cual tenemos [illegible] en la historia de la política moderna de la India.

Tales ambigüedades revelan la manera estrecha y unilat[illegible] como se aut[illegible] la "ciencia" de la planificación: una unilateralidad necesaria, pues sin ella, la singular racionalidad de su práctica no sería comprensible para sí misma. Desde su propio punto de vista, la planificación intentará rectificar la ineficiencia y el despilfarro del sector público, la irracionalidad en la selección y asignación de proyectos con base en conveniencias electorales y la concesión de subsidios estatales en respuesta a presiones agitativas. Pero por otro lado, la configuración de los poderes sociales en el proceso político tenderá a reproducir ese cúmulo de resultados ineficientes e irracionales, que en la bibliografía de la planificación suelen ser atribuidos a simples errores de implementación. Sin embargo, en el proceso de proyectar la eficiencia del crecimiento productivo como un camino racional de desarrollo para la nación en su conjunto, los intereses particulares del sector moderno deben transferir al estado el peso de sufragar los costos de producir un consenso general para su proyecto particular. El sector estatal, que se identifica como encarnación de lo general, soportará así los costos sociales que implica la construcción de un marco de legitimidad para la revolución pasiva del capital.

Lo que he tratado de mostrar es que ambos proc[illegible]s –la planificación "racional" y la política "irracional"– son partes inseparables de la lógica misma del estado que lleva a cabo esta revolución pasiva del [illegible] realidad, consiste en que es la propia "irracionalidad" del proceso [illegible] continuamente trabaja produciendo la legitimidad que requ[illegible] del planificador. Aunque el planificador considera a su [illegible] instrumento de resolución de conflictos, el proceso político utiliza a la pla[illegible] misma como instrumento de producción de consenso [illegible] a la rev[illegible] pasiva del capital.

No es entonces sorprendente el descubrir que la pr[illegible] forma racional de ejercicio de la planificación otorga al proceso político una retórica para conducir sus debates políticos. *Crecimiento* y *equidad:* ambos términos están cargados de un poderoso bagaje retórico que puede servir tanto para justificar como para impugnar las políticas estatales que buscan usar los poderes legales coercitivos para proteger o cambiar las relaciones existentes entre grupos sociales. Se ha mostrado que la forma misma de una institución de planificación racional, situada fuera del proceso político, resulta decisiva para la auto-definición de un estado desarrollista que encarna la conciencia universal única de la totalidad social. Se ha mostrado también que los detentadores del poder pueden restringir, moldear y distorsionar las estrategias de planificación con el fin de producir un consenso político favorable a su gobierno. Lo que en un dominio es ciencia, en el otro se convierte en retórica; lo que en el uno es voluntad racional del conjunto, en el otro se vuelve aglomeración de voluntades particulares. Los dos juntos –esa pareja contradictoria, siempre en pugna y sin embargo irónicamente armoniosa– constituyen la identidad del estado desarrollista en la India de hoy

Invitación al Diálogo*

Dipesh Chakrabarty

Tengo que empezar esta "reseña de una reseña" con algunas declaraciones de corte retórico. No es mi propósito defender a los colaboradores individuales de *Subaltern Studies II* contra las críticas realizadas a su trabajo en *Social Scientist* (vol. 12, no. 10, octubre 1984, Delhi), por la simple razón de que ellos pueden hablar por sí mismos. Además, los "subalternos", como el Prefacio del volumen apunta, no son una "secta" con un punto de vista único; tal vez lo que más los una sea su rechazo a ciertas posiciones y tendencias académicas, antes que su aceptación de cualquier alternativa fácil. La "alternativa" que el propio *Subaltern Studies* representa está aún en proceso de formación y podrá surgir sólo después de habernos sometido a la más despiadada de las críticas. Los reseñadores de *Social Scientist* merecen nuestra gratitud precisamente por esta razón. Siento, sin embargo, que la manera en que han enfrentado el debate crea una clausura, antes que la posibilidad de un diálogo abierto y continuo. El propósito de esta respuesta es abrir nuevamente el debate. No intento hacer una refutación punto por punto de las acusaciones de nuestros críticos.

Lo que me interesa es examinar cómo los reseñadores de *Social Scientist* han leído *Subaltern Studies* y los supuestos sobre los que se basa su lectura; en otras palabras, los términos del debate. Comencemos, entonces, con un breve repaso de los argumentos más importantes de la crítica dirigida a *Subaltern Studies II* por los autores del artículo en cuestión.

Primero, la acusación de idealismo. El ensayo de Ranajit Guha** que, según el editor de *Social Scientist*, "establece el tono" de *Subaltern Studies II*, es acusado de idealismo "no por enfatizar la importancia del (estudio) de la conciencia, sino por situar la conciencia más allá de los límites de la determinación o mediación histórica" (*Soc. Sci.*, pp. 4-5). La "conciencia campesina" que plantea Guha "está

* Traducción de Ana Rebeca Prada del artículo: "Discussion. Invitation to a Dialogue". En *Subaltern Studies IV Writings on South Asian History and Society*, Ranajit Guha, editor Delhi. Oxford University Press, 1996 [1985], pp. 364-377.

** N.E. Se refiere a "La Prosa de Contra-Insurgencia", en este volumen, pp. 33 - 72.

a la par del 'geist' hegeliano" dado que "no está determinado por ninguna fuerza histórica objetiva" (ibid, p. 4). La acusación se repite en la p. 11:

> La conciencia religiosa del campesinado no está sujeta a ninguna determinación y se la convierte en supra-histórica. Se supone que el campesinado tendría una forma ideal de conciencia campesina paradigmáticamente pura. La implicación de ello es que habría existido, particularmente en el siglo XIX, una conciencia campesina marcada por la religiosidad en estado puro. ¿Puede haber algo más idealista que esto?[1]

También se percibe el artículo de Partha Chatterjee sobre "Los modos de poder"* como poseído por ese "geist hegeliano" que los comentaristas exorcisan del texto de Guha (*Soc. Sci.*, pp. 4-5, 37-8).

La segunda acusación es la de "positivismo" (o "neopositivismo", como lo llaman en ocasiones). Aquí el principal culpable es de nuevo Guha, cuyo supuesto hábito de "mirar las categorías analíticas sólo en términos de los significados que los participantes les adhieren es... una forma de positivismo" (ibid, p. 11). El nombre de esta variante particular, nos enteramos, es el de "neopositivismo" ya que "la premisa básica del neopositivismo es que todo conocimiento debe derivar de la experiencia del sujeto". Esta influencia del pensamiento "neoracionalista y neopositivista" se detectaría también, según ellos, en el artículo de Chatterjee. E incluso Gautam Bhadra cuya colaboración en *Subaltern Studies II* se percibe como "la menos pretenciosa" del conjunto** es objeto de cierta censura: "Nada podría ser más positivista que el intento de proyectar la historia de la región de Kamrup en el siglo XVII como una protesta popular unida del pueblo" contra el poder Mogol usurpador" (ibid., p. 18).

En tercer lugar, los reseñadores también mencionan lo que perciben como un distintivo "paradigma de 'subalternismo'" (ibid., p. 15), al que luego condenan

1 En la reseña se hace referencia al libro *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: 1983) p. 13, de Guha. Permítaseme anotar que ésta es, simplemente, una mala lectura de Guha. Si buscamos el texto que citan hallamos a Guha haciendo una declaración mucho más matizada de lo que la referencia de nuestros comentaristas sugeriría. Al explicar la delimitación del período bajo análisis, Guha dice.

> hemos tomado el ulgulan de Munda y la muerte de su célebre líder como nuestro punto final fundamentalmente para estudiar los aspectos elementales de la conciencia rebelde en un estado relativamente "puro", antes de que la política del nacionalismo y del socialismo empezaran a penetrar el campo en escala significativa. (ibid)

Obviamente, Guha no se propone estudiar la "conciencia campesina" en su totalidad, sino sólo la conciencia de los campesinos insurgentes. Encuentra que esta conciencia está en "estado relativamente puro" - nótese su uso de la palabra "relativamente" y el hecho de que él mismo entrecomilla la palabra "puro" - en el siglo XIX y su texto deja muy claro que es "pura" sólo en relación a la penetración de políticas nacionalistas y socialistas al campo en el siglo XX. En la p. 11, Guha usa, efectivamente, diferentes adjetivos que hacen aún más clara su expresión "relativamente 'puro'". Comparados con la "lucha anti-imperialista generalizada" durante el período nacionalista, "los movimientos campesinos de los primeros tres cuartos del gobierno británico --señala-- representaban un estado de conciencia algo rudimentario e ingenuo".

* N.E. Se refiere al artículo "More or Modes of Power and the Peasantry". En: *Subaltern Studies II Writings on South Asian History and Society*, Ranajit Guha, ed. Delhi: Oxford University Press. 1983.

** N.E. Se refiere al artículo "Two Frontier Uprisings in Mughal India". En: *Subaltern Studies II Writings on South Asian History and Society*, Ranajit Guha, ed. Delhi: Oxford University Press. 1983

por sus insuficiencias y su simpleza. Según este punto de vista, *Subaltern Studies* exhibe una tendencia inherente a dividir el mundo en dos totalidades opuestas: la élite y el subalterno* (en Bhadra y Pandey), el modo de poder feudal y el modo de poder comunal campesino (en el caso de Chatterjee), etc. Este último despliega, de acuerdo a los comentaristas, una visión profundamente hegeliana de la totalidad, que incluye dos fuerzas paradigmáticamente opuestas (Soc. Sci. p. 37). Un "problema fundamental en las investigaciones de la subalternidad" se revelaría en el artículo de Gyanendra Pandey sobre los motines hindú-musulmanes en el norte de la India ya que, aún en manos relativamente más aptas, estas investigaciones sólo logran la "iluminación parcial" del asunto, pues "su enfoque invierte finalmente el mundo de la historiografía, y en contraste con la importancia otorgada a las 'élites',... se concede a los subalternos el lugar estelar" (ibid., p. 22). Al tratar de esta manera "de separar al 'subalterno' de la élite, no se puede realmente explorar los modos en que estos dos niveles interactúan" (ibid., p. 19). Como resultado, "los niveles nacional e internacional de la historia son abordados, en el mejor de los casos, como un telón de fondo pasivo". "Precisamente debido a este enfoque" se nos dice entonces, "la propia historia de la subalternidad comienza a mostrar muchos vacíos" (ibid., p. 22).

Más que "vacíos", sin embargo, lo que el artículo de Bhadra ilustra para el comentarista es "el potencial de creación de mitos inherente al concepto de subalternidad" (ibid., p. 18). Se acusa a Bhadra de mistificar las realidades de clase de la organización política pre-Ahom Koch** al representarla como "una unidad indiferenciada" (ibid., p. 14). Su manera de razonar "parece difícil de aceptar" cuando "se toma en cuenta la existencia de diferenciación y explotación económica internas en la propia organización política Koch" (ibid., p. 15). Como Bhadra la utiliza, la categoría "pueblo" sería entonces ajena a la clase y dejaría entrever, "muy claramente", los "problemas internos de la metodología de estudios de la subalternidad" (ibid., p. 16):

> Al postular una unidad de acción de parte del pueblo de la región contra la autoridad Mogol de ente, se elude la necesidad de un análisis de la estructura agraria de la región y de las relaciones sociales generadas por ella. Mientras los estudios sobre la historia rural y la protesta agraria medievales avanzan hacia una mayor complejidad de análisis y caracterización, el "subalternismo" constituye una regresión metodológica a los días de W.C. Smith, cuando todo levantamiento contra la autoridad Mogol se caracterizaba como "levantamiento de las clases bajas" (ibid., p. 18).

* N.E. Recordemos que en todas las traducciones se ha vertido el término *subaltern*, en su sentido genérico, como "subalternidad", salvo cuando se la usa en oposición a otra denominación singular como élite

** N.E. Formación social medieval de Assam, región al este de la India.

La acusación es clara: al percibir la sociedad en términos de una división simplista entre "élites" y "subalternos", *Subaltern Studies* tendería a socavar y suplantar el método marxiano del análisis de clase

En cuarto lugar, dado que los miembros de *Subaltern Studies* ignoran el análisis de clase y enfatizan unilateralmente sólo el accionar "subalterno", se supone también que están mal preparados para analizar el papel y los efectos del colonialismo en la historia moderna de la India. Este es el principal argumento del comentario crítico que se hace al artículo de Pandey. Para comprender el "fenómeno del comunalismo en su totalidad", debe vinculárselo con el "contexto colonial en su conjunto", con la "política del colonialismo" y con la "política colonialista de fomentar la división comunal" (ibid., pp. 21-2). Además, el análisis tendría que sacar a luz "el anti-imperialismo latente en la conciencia comunal" (ibid., p. 21).

Guha estaría también ubicado mucho más cerca a la historiografía colonial de lo que él mismo supone:

> El aspecto religioso de la conciencia rebelde fue enfatizado por los funcionarios británicos con exclusión del contenido social, económico y político de esa conciencia. De esta forma, se absolvió al colonialismo de su papel opresivo, atribuyendo las rebeliones a la irracionalidad inherente al campesinado... al aceptar esta caracterización, Guha se sitúa más cerca de la historiografía oficial que aparenta criticar (ibid., p. 11).

De ser visto como un defensor de la historiografía oficial, sólo hay un corto y lógico paso para clasificar a Guha junto a la historiografía "neocolonialista" de nuestros días: "Metodológicamente, hay poco que distinguir en este (método de Guha, D.C.), respecto al de la llamada 'Escuela de Cambridge', con su búsqueda de identidades de casta, religión y facción, que constituyen la lógica de la conciencia campesina" (ibid., p. 5).

No todas las acusaciones son necesariamente consistentes entre sí. Es difícil ver, por ejemplo, cómo se podría ser al mismo tiempo "hegeliano" y "positivista", acusación que se vierte contra Guha. Pero no queda duda respecto al propósito general del ejercicio. En esta reseña, el "idealismo", el "positivismo", etc., no se usan como términos simples y descriptivos; son también términos de condena. El ensayo es entonces, esencialmente, un ejercicio de desenmascaramiento ligado a la supuesta naturaleza no-marxista (o anti-marxista) del proyecto de *Subaltern Studies*.

Ahora bien, no resulta difícil reconstruir el marxismo que los comentaristas consideran válido. Sus comentarios a *Subaltern Studies II* hacen que varios de sus propios supuestos resulten transparentes. El ensayo nos ofrece asimismo algunas declaraciones directas que resultan bastante reveladoras. Nuestros críticos no tienen problema en admitir la importancia de estudiar la "conciencia

campesina o, de hecho, cualquier otra "conciencia" (*Soc. Sci.*, pp. 4-5). Debe haber incluso un lugar para los estudios descriptivos de la "conciencia", ya que "no faltan casos de historiadores radicales que estudian la conciencia de los campesinos *tal y como existió*" (ibid., p. 10; énfasis adicional). Pero para ser reconocidos como "marxistas", estos estudios tendrían que aceptar "la primacía de la existencia social sobre la conciencia" (ibid., p. 4). Esta aceptación, sin embargo, no significa "en lo más mínimo un determinismo económico" porque admite la existencia de varios niveles de mediación entre la "base económica de la sociedad" y la "conciencia" de sus miembros. A decir de los comentaristas, con referencia a la obra de Lévi-Strauss, "la conciencia no sólo es reflejo de la base económica de la sociedad, sino que está constituida como resultado de la interacción entre varias instituciones y estructuras" (ibid., p. 4).

"La conciencia" tendría entonces cierto grado de autonomía respecto a la "base económica de la sociedad", pero estaría, en última instancia, "determinada por fuerzas históricas objetivas"[2]. Entre estas "fuerzas históricas objetivas" (que supongo constituyen "la existencia social"), lo que debería tener el papel determinante en última instancia es "la base económica" de la sociedad: "Incluso Lévi-Strauss, que se ha dedicado al estudio de los modos de pensamiento y conciencia en culturas de todo el mundo, reconoce la primacía de la base económica" (ibid., p. 4). La sociedad estaría así dividida en una "base económica" y una "superestructura" político-ideológica. La crítica al ensayo de Chattarjee, por ejemplo, tiene que ver con su concepto de "modos de poder", que no "se relaciona al estudio de las relaciones de producción, sino al de la superestructura política", ya que está "claro que lo que se analiza no es la estructura de las relaciones de producción, que es interna a la base económica de la sociedad, sino las estructuras jurídico-políticas, que son parte de la superestructura" (ibid., p. 32). La "base" tendría que ver con lo "objetivo" y la "superestructura" con lo "subjetivo". Sin embargo, se encuentra aceptable el tratamiento que hace Chatterjee de "la contradicción del feudalismo" porque "se ha enfatizado el nivel de renta, determinado por el balance *objetivo* de fuerzas entre la clase de los campesinos y la de los terratenientes" (ibid., p. 37; énfasis adicional). Según este argumento, lo "subjetivo", por mediado que esté, es claramente separable de lo "objetivo": cuestionar tal separación o el orden de la determinación sería cometer el pecado de "idealismo". Incluso después de admitir que podría ser un "ejercicio inútil" plantear la dicotomía sujeto-objeto en la historia de la humanidad, los comentaristas añaden a continuación que "el hombre", después de todo, "es sólo un sujeto que transforma la historia; el modo de su intervención está determinado por las condiciones objetivas en las que está colocado" (ibid., p. 12).

2 Cf. "Él (Guha, D.C.) acepta las premisas básicas del idealismo, la conciencia campesina se convierte en supra-histórica al no estar determinada por ninguna fuerza histórica" (*Soc.Sci.*, p. 4).

[illegible] escrito bastante en los últimos veinte años como para poner en evidencia que [illegible] interpretación es tan sólo *una* lectura del pensamiento de Marx y es una gran pena que nuestros comentaristas no la consideren como tal. Lo que clausura el debate es este gesto de no reconocer variantes alternativas del marxismo. Para reabrirlo, debemos comenzar insistiendo en que el pensamiento de Marx no carecía de tensiones –generadas, entre otras cosas, por el contradictorio influjo que sobre él ejercieron Darwin y Hegel, por ejemplo– lo que ha dado lugar a interpretaciones variadas y a menudo divergentes.

Decir esto no significa convalidar el alegato liberal que sumerge al marxismo en una pluralidad de interpretaciones. Los marxistas continúan siendo diferentes de los burgueses liberales en su compromiso con toda forma de lucha contra la desigualdad y la explotación, sea de clase, raza o género. Todas nuestras preguntas, por distintas que sean, están marcadas por este compromiso. Pero volviendo al propósito del presente debate, los marxistas concuerdan también en atribuir al concepto de "modos de producción" el rango teórico de determinante fundamental para el análisis de la sociedad. No obstante, a partir de aquí todo acuerdo se disuelve. La palabra "determinación" admite una gama de significados que van de la simple "causalidad" a la más sutil "correspondencia". Y de ningún modo es evidente que el concepto de "modo de producción" valide una separación entre la "infraestructura (base) económica (material)" y la "superestructura política (ideológica)", atribuyéndole a la primera el rango de variable independiente. Dada la rica variedad de usos que Marx le dio al concepto, de *La Ideología Alemana* a *El Capital III*, parece mucho más atinado aceptar la propuesta de Michael Ryan en cuanto a que el "capital" de Marx –tanto la categoría como el libro–, "desacredita la oposición categorial binaria entre el desarrollo económico y la fuerza política... Cada uno de ellos es el otro, *irresolublemente*"[3].

¿Qué tiene que ver todo ésto con la historia india y particularmente con el proyecto de *Subaltern Studies?* Durante mucho tiempo, la investigación nacionalista sobre la historia de la India ha estado dominada por una suerte de primacía acordada a lo económico. (Para abreviar, llamaremos "economicismo" a esta tendencia.) "La pobreza india" –aunque no los pobres– fue uno de los primeros temas de estudio para el pensamiento nacionalista temprano, porque en la "pobreza" encontramos una fácil denuncia contra el dominio británico. Desde entonces, muchos nacionalistas conciben al "colonialismo" –entendido como un sistema de dominación creado en primer lugar para viabilizar la explotación *económica* de una sociedad por otra– como la raíz de todos nuestros "males" y definen, por supuesto, estos "males" desde una perspectiva nacionalista. Puesto que el proyecto nacionalista era ostensiblemente el de construir una India "democrática" y "secular" –metas que gozaban por lo general de las simpatías

3 Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction. A Critical Articulation* (Baltimore y Londres, 1984), p. 83

de la izquierda –, y dado que tal proyecto tenía como eje una crítica economicista al colonialismo, no resultó difícil llegar a una lectura nacionalista del marxismo, que es típica de lo que Nehru escribió en los años 30 sobre la historia y la sociedad indias.

Por razones que espero futuros investigadores aclararán algún día, la crítica nehruyana o marxista-nacionalista del colonialismo, gozó de un resurgimiento popular en los años 70 en los círculos de historiografía marxista de las principales universidades e instituciones de investigación de la India. En ese período, sin duda creció el interés de los historiadores por los movimientos populares, aunque la comprensión de los mismos siguió siendo abrumadoramente economicista. En toda instancia de movilización popular se percibía el funcionamiento de una "racionalidad" económica inexorable, y así se dio en la India una réplica del tipo de marxismo que, en el contexto de la historia inglesa, se había contentado con entender a los "destructores de máquinas" de principios del siglo XIX como quienes llevaban a cabo, por diferente vía, una simple negociación salarial. Incluso allí donde la movilización popular giraba en torno a demandas religiosas, los historiadores se sentían satisfechos al descubrir que la movilización había tenido en realidad "contenidos" económicos y tan sólo "formas" religiosas; mientras las demandas en sí habrían resultado de la "manipulación" por parte de las autoridades coloniales o las élites locales. "Las masas son inherentemente seculares", preconizaba la sentencia nacionalista, y si la realidad parecía desviarse de ella, entonces la desviación reflejaba el malestar económico del país, que nos remitía a su vez al colonialismo. Todos los análisis históricos de los años 70 se detenían en "el colonialismo". Ningún trabajo de investigación se consideraba completo mientras no hubiese tocado "el papel del colonialismo" o situado los problemas en "el contexto colonial".

Se me perdonará por descubrir rastros de este marxismo nacionalista en lo que nuestros comentaristas opinan sobre *Subaltern Studies*. Resulta sintomático al respecto su análisis del artículo "Rallying Round the Cow: Sectarian Strife in the Bhojpur Region, c. 1880-1917" de Gyanendra Pandey. Tanto el elogio como la crítica que dirigen a Pandey muestran lo que es aceptable y no aceptable de este trabajo, según su punto de vista. Adviértase, en primer lugar, cómo trabaja la tesis marxista nacionalista de que las masas estarían, de alguna manera, menos orientadas al faccionalismo comunal (y serían, por ende, más seculares) que sus líderes. Los reseñadores reconocen que "el crecimiento virulento del comunalismo y la claridad de su articulación" en la historia moderna de la India se debía "en gran parte" al fracaso de la "ideología nacionalista" en cuanto a "trascender la religión" (*Soc. Sci.*, p. 19). En el "nivel nacional" de la política, entonces, el comunalismo parecería haber sido un resultado necesario de las limitaciones de la ideología nacionalista. Si tan sólo se observase este nivel de la política, la comprensión del "comunalismo" podría perfectamente convertirse en "necesitarista". Se elogia a Pandey por "revelar una disyunción entre los niveles 'nacional'

y 'popular'", y por mostrar que la "situación a nivel de las bases no estaba progresando inevitablemente hacia una división comunal clara". En contraste con el nivel "nacional" de la política, en el que el comunalismo parecía inevitable, Pandey es capaz de establecer la naturaleza posibilista de la situación (en las áreas rurales, D.C.)", donde "la contradicción comunal era simplemente una entre muchas contradicciones latentes de la sociedad india" (ibid., pp. 18-19).

Hasta aquí, todo va bien. Las masas parecen menos orientadas a los conflictos comunales que los líderes nacionalistas. ¿Por qué, entonces, se involucraron en luchas faccionalistas hindú-musulmanas recurrentes y en gran escala? Es claro que Pandey no ofrece aquí una explicación capaz de satisfacer la comprensión marxista nacionalista de la historia india:

> A pesar de sus importantes contribuciones, Pandey no ofrece una explicación completa del problema central de este ensayo: por qué la contradicción comunal se acentuó a pesar de la existencia de otras contradicciones igualmente graves (ibid., p. 19).

Una respuesta "correcta", o "completa", debería incluir dos elementos –(a) el colonialismo, y (b) la manipulación de la élite. Se critica a Pandey por no prestar suficiente atención a estos dos factores y especialmente por no resaltar con mayor fuerza la manera en que el pueblo de Mubarakpur –donde "la división entre los de arriba y los de abajo* dominaba sobre la división religiosa"– era "manipulada por los *zamidars* [terratenientes]" hacia motines faccionalistas de tipo comunal. De igual manera, "Pandey debió haber tratado con mayor detalle las actividades del movimiento Gaurakshini Sabha. Esto hubiera conducido a una mejor comprensión de todo el proceso de transmisión de la ideología comunal, desde el nivel nacional hacia abajo" (ibid.). En efecto, aquí se nos ofrece la sustancia de la acusación a *Subaltern Studies*, la de ignorar la "interacción" entre élite y clases subalternas. Esta "interacción" (léase manipulación de la élite, D.C.) es decisiva para la explicación marxista nacionalista de cómo las "masas" se ven arrastradas algunas veces al conflicto sectario. Obviamente, ellas no lo hacen por iniciativa propia. Parece aceptable poner énfasis en la "autonomía" de la acción y la conciencia del pueblo en el caso de conflictos de clase directos, pero evidentemente sería una política "incorrecta", hacerlo en el caso de una participación popular en violentos choques hindú-musulmanes.

El marxismo nacionalista no niega la existencia de "motivaciones religiosas" en la mente de los campesinos o trabajadores que participan en amotinamientos sectarios. Pero, como hemos visto, la exaltación de estas motivaciones se atribuye a la manipulación de élites interesadas. En la medida en que la tesis de la

* N.E. En el original, entre *bade log* o gente "grande", y *chote log*, o gente "pequeña", e.d. notables y plebeyos.

manipulación no puede explicar por sí sola la existencia original de motivaciones religiosas, se termina por percibir que éstas surgen, no importa si en forma mediatizada, de algo externo a ellas mismas: las condiciones de vida, las estructuras institucionales y otras fuerzas históricas "objetivas". Una vez que hemos iniciado este camino, las "masas" se ven mucho menos "comunales" que sus líderes, dado que la "motivación religiosa" de los campesinos –como en el caso de los amotinamientos tratados por Pandey– puede percibirse como "correspondiente a su sentido básico de inseguridad que, como el mismo Pandey muestra, es consecuencia del impacto global del colonialismo" (ibid., p. 21). Una vez que hemos hecho la conexión entre el "contexto colonial" y la exacerbación de los conflictos religiosos –una conexión que en sí misma suena razonablemente inocua–, podemos unirnos a los comentaristas de Pandey en el siguiente paso, es decir, descubrir un "anti-imperialismo latente en la conciencia comunal" (ibid.). Refiriéndose a la intensidad de la violencia comunal en los estudios de caso estudiados por Pandey, los comentaristas escriben:

> ¿Qué fue lo que desencadenó la intensidad de los ataques? ¿Se la puede explicar, como ofrece hacer Pandey, simplemente por el hecho de que los problemas comenzaron a enredarse con disputas personales?... Esta intensidad posiblemente podría comprenderse mejor si se tomara en cuenta el latente impulso subvertor de las acciones (de los amotinados, D.C.). Después de todo, si la vaca se convierte en bastión contra una existencia vulnerable, entonces también era un símbolo representativo de la resistencia al colonialismo que había creado esas condiciones... ¿era (el Gaurakshini Sabha, D.C.) simplemente una defensa de la religión o también se vinculaba con todo el contexto colonial de inestabilidad e inseguridad?

Las condiciones creadas por el colonialismo serían así las responsables de una violencia religiosa y sectaria apasionada, y los miembros interesados de la élite agravarían el problema, al avivar estos sentimientos. ¡Quedaríamos estupefactos si imagináramos cuál podría ser el argumento marxista nacionalista frente a los casos de violencia sectaria popular que hemos visto en la India post-colonial en los últimos diez años!

Los comentaristas lamentan la incapacidad de Pandey de llegar a las conclusiones que ellos favorecen: "Es en realidad una notoria falta de perspicacia de parte de Pandey el no haber tratado este aspecto". Su "incapacidad" de ver, en el "contexto colonial", la explicación decisiva para las mentalidades que moldean la "lucha sectaria comunal" sería de hecho compartida de buena gana por muchos otros colaboradores de *Subaltern Studies*. Pero esta supuesta "incapacidad" es en realidad nuestro rechazo consciente a subordinar la lógica interna de una "conciencia" a la lógica de las llamadas condiciones "objetivas" o "materiales". "El contexto colonial", *tal como se lo entiende en el argumento bajo consideración*, es simplemente otra manera de replantear la metáfora base-superestructura que esgrime cierta clase de marxismo. Usada de este modo,

frase se convierte en una abreviatura para la primacía de lo económico en investigaciones sobre temas de cultura y conciencia en la historia moderna de Asia del Sur.

Lo importante es que el esfuerzo marxista nacionalista por erigir al "colonialismo" en un constructo explicativo totalizador para todos los problemas de la política popular de la India es un ejercicio ideológico y mistificador. Al derivar "la conciencia" de un conjunto de "fuerzas históricas objetivas" estrechamente definidas, se termina retorciendo al marxismo al servicio de la causa del nacionalismo liberal-burgués. Al responsabilizar principalmente al colonialismo por todos los aspectos "incómodos" de la mentalidad popular, como el "regionalismo", el "comunalismo", el "castismo", etc. este tipo particular de marxismo obra a través de categorías que son propias del pensamiento nacionalista. Para él permanece incuestionada una de las categorías ideológicas más importantes de la historia surasiática reciente; es decir, la "nación". A este respecto, tal "marxismo" es cómplice del nacionalismo liberal-burgués.

Subaltern Studies comienza por cuestionar la categoría de "nación" y plantea que el problema fundamental de la historia moderna de la India es el fracaso histórico de la nación por hallar justificación como tal. En la India de hoy, se puede discernir dos tipos de "lenguaje" político. Uno es el lenguaje característico del proyecto de construcción de la nación e involucra a los rituales del estado, de la representación política, de la ciudadanía, de los derechos ciudadanos, etc. Forma parte de nuestra herencia colonial y es lo que el nacionalismo indio le debe a la experiencia colonial. El otro lenguaje deriva su gramática de las relaciones de poder, autoridad y jerarquía que anteceden al advenimiento del colonialismo, pero que han sido significativamente modificadas al habérselas forzado a entrar en relación con las ideas e instituciones importadas por el gobierno británico. Es verdad que los miembros de las clases elitarias de la India usan de modo equívoco ambos lenguajes, pero también es cierto que nuestra historia se ha movido hacia un mayor entrelazamiento de ambos lenguajes en las instituciones y prácticas indias. Pero sería justo decir que, históricamente, el lenguaje de la primera esfera ha sido, por lo general, privilegio de las clases elitarias de la India, en tanto que las vidas y aspiraciones de las clases subalternas han estado entretejidas, por lo general, en relaciones articuladas al lenguaje de la segunda esfera.

La llegada de la política de masas a la India moderna ha significado una yuxtaposición cada vez más estrecha de estos dos lenguajes políticos y de las culturas muy contradictorias que representan. Pero esta yuxtaposición ha producido también momentos de gran dificultad en la historia del nacionalismo indio. Gracias a las investigaciones de Pandey, Siddiqi, Hardiman, Henningham y otros, ahora sabemos que en el curso de las luchas nacionalistas que contaron con movilizaciones populares, las masas insertaron con frecuencia sus propias interpretaciones de las metas de estos movimientos y procedieron a ponerlas

en acción. Por esta razón, sus acciones entraban a veces en violenta contradicción con los propósitos y métodos declarados del liderazgo nacionalista.

La finalidad central del proyecto de Estudios de la Subalternidad es comprender la conciencia que moldeó y aún moldea las acciones políticas emprendidas por las clases subalternas "por sí mismas", independientemente de cualquier iniciativa de élite". (Sobra decir que esta autonomía o independencia es sólo "relativa".) Sólo dando a esta "conciencia" un lugar central en el análisis histórico veremos al subalterno/a como creador/a de la historia que él/ella vive. Esto no significa, sin embargo, que situemos esta conciencia fuera de la historia, como sugeriría la acusación de "idealismo". Por ejemplo, el análisis que hace Guha de la comprensión campesina del *trimurti* de *sarkar-sahukar-zamindar** en su libro *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India [Aspectos Elementales de la Insurgencia Campesina en la India Colonial]*, deja muy claro que la "conciencia" que estudia *lleva las huellas distintivas* de su contexto colonial decimonónico. Pero nuestro rechazo a percibir esta conciencia como *determinada por* ese contexto en cualquier sentido definitivo y causal, equivale a nuestro rechazo a aceptar la metáfora base-superestructura y todo lo que ha supuesto su aplicación a la historiografía india. En segundo lugar, como Guha ha tratado de mostrar en su libro y como muchos colaboradores de *Subaltern Studies III* buscan hacerlo, los "códigos" de la política en la esfera subalterna derivan de las relaciones de poder y de las formaciones ideológicas que anteceden al colonialismo tanto como de la importación de la idea de "ciudadanía". Aunque muchas de estas relaciones fueron afectadas de alguna manera por la experiencia colonial, sería una simpleza reducirlas únicamente a dicha experiencia. Es en este contexto que la "conciencia religiosa" de la gente campesina continúa siendo un tema de estudio extremadamente vital.

La acusación de "positivismo" contra Guha es también sencillamente injusta. Su libro es cualquier cosa menos positivista. La conciencia insurgente que Guha analiza se construye con las categorías que derivan del marxismo y que sólo están remotamente conectadas a "categorías" que los campesinos usan en sus vidas cotidianas para explicarse su mundo. Esta "experiencia" campesina tiene sin embargo que encontrar un lugar en cualquier proyecto que aspire a categorizar y comprender la conciencia campesina. Considero que la manera en que deberíamos emprender la creación de un lugar para esta "experiencia" en nuestro trabajo –dado que la "experiencia" es en sí misma un fenómeno construido y re-construido– sin transigir en asuntos teóricos, es todavía un problema metodológico irresuelto en los Estudios de la Subalternidad.

Me ocuparé finalmente de la acusación referida a que *Subaltern Studies* reduce las relaciones de clase a una división binaria simplista de la sociedad entre "élites"

* N.E. El trío del estado, el prestamista y el terrateniente.

y subalternos". En el nivel abstracto, por supuesto, se podría argumentar que un sistema binario representa un plegamiento consciente de sistemas más diferenciados –ternarios, cuaternarios, etc.– con el propósito de realizar un análisis particular. Se lo hace frecuentemente en las ciencias sociales, y no hay nada de simplista en este método. Los historiadores nacionalistas, de manera muy legítima en ciertos contextos, repliegan todas las diferencias de clase para dar lugar a la categoría denominada "pueblo", opuesta luego a algo como "el imperialismo". Los antropólogos que escriben sobre el sistema de castas y *varna* de la India han puesto en relieve, frecuentemente, algunas de las estructuras binarias que les son inherentes. En segundo lugar, hablar de "clases de élite" y "clases subalternas", como lo hace Gramsci en sus *Cuadernos de la Cárcel*, es aún hablar en términos de clase.

Pero pienso que la palabra "subalterno" en *Subaltern Studies* representa algo más que eso. Se refiere a la naturaleza específica de las relaciones de clase en la India, donde en casi todos los niveles, las relaciones de clase están subsumidas en relaciones de dominación y subordinación, entre miembros de la élite y de las clases subalternas. Para retornar a una metáfora usada anteriormente, el lenguaje de clase en la India se superpone al lenguaje de la política ciudadana sólo en una minoría de casos. En la mayor parte de nuestra experiencia cotidiana, las relaciones de clase se expresan en ese otro lenguaje de la política, que es la política de una nación sin "ciudadanos". Es en este ámbito que se hacen realidad las nociones de jerarquía, dominación y subordinación, así como las tradiciones de resistencia a la dominación y a la deferencia frente a los dominadores. La subalternidad –esa cultura compuesta que resiste y a la vez acepta la dominación y la jerarquía– es característica de las relaciones de clase de nuestra sociedad donde el barniz de la igualdad burguesa apenas enmascara la violenta naturaleza feudal de gran parte de nuestro sistema de poder y autoridad.

No podría explicarse la persistencia de estas relaciones en el mundo de la industrialización y el capitalismo, apelando a una teoría que busca sentirse segura en la primacía de la "infraestructura económica". Al poner el lente sobre estas relaciones, el grupo de Estudios de la Subalternidad abre una vez más la espinosa cuestión de la "conciencia" y de cómo los marxistas podrían estudiarla. Para los historiadores marxistas de la India, la tarea actual no es la de repetir las ortodoxias aceptadas del marxismo, sino la de restaurar al pensamiento de Marx sus tensiones originales. Sólo acentuando estas tensiones podremos ensanchar la problemática marxista para alcanzar a comprender los problemas peculiares que emanan de nuestra experiencia del capitalismo[4].

4 Para escribir esta nota me han sido muy útiles las conversaciones con Sally Hone, Sanjay Seth y Julie Stephens

Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía*

Gayatri Chakravorty Spivak

Cambio y crisis

El trabajo del grupo de Estudios de la Subalternidad nos ofrece una teoría del cambio. Generalmente, se define la inserción de la India en el colonialismo como el cambio de una sujeción semifeudal a una sujeción capitalista. Tal definición teoriza el cambio dentro de la gran narrativa de los modos de producción y, por precaria implicación, dentro de la narrativa de la transición del feudalismo al capitalismo. En forma coincidente, se percibe este cambio como el momento inaugural de la politización del colonizado. Se percibe que el sujeto colonial emerge de esas fracciones de la élite indígena que llegan a ser vagamente inscritas como "nacionalistas burguesas". El grupo de los Estudios de la Subalternidad está, a mi entender, revisando esta definición general y su correspondiente teorización, al proponer por los menos dos cosas: en primer lugar, que el/los momento/s de cambio sean pluralizados y tramados como confrontaciones, antes que como transición (de esta manera serían percibidos en relación a las historias de dominación y explotación, en lugar de ser inscritas en la gran narrativa de los modos de producción) y, en segundo lugar, que tales cambios estén señalados o marcados por un cambio funcional en los sistemas de signos. El cambio funcional más importante es el que va de lo religioso a lo militante. En los volúmenes de *Subaltern Studies* se señalan, sin embargo, muchos otros cambios funcionales en los sistemas de signos: los que van del crimen a la insurrección, del siervo al obrero, etc.

El resultado más significativo de esta revisión o cambio de perspectiva es que la iniciativa para tal cambio se sitúa en el insurgente o "subalterno".

* Traducción de Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui del artículo "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography". En *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Ranajit Guha, editor. Delhi: Oxford University Press, 1985, pp. 330-363.

(En realidad, su preocupación por los cambios de función en los sistemas de signos —la frase "desplazamientos discursivos" es algo más cortés— se extiende más allá del terreno de la actividad insurgente o subalterna. En más de un artículo Dipesh Chakrabarty aborda la manera en que "el discurso autoconscientemente socialista" del sector de izquierda de la élite indígena está, se quiera o no, intentando desplazar al discurso de la autoridad feudal e imbuirle nuevas funciones[1]. Partha Chatterjee muestra a Gandhi "apropiándose políticamente de lo popular en las formas cambiantes del nuevo estado indio" (3 156). La descripción meticulosamente documentada del surgimiento de Gandhi —que estaba lejos de ser un "subalterno"— como un significante político dentro del texto social, desarrollada a lo largo de varios ensayos de las tres colecciones, es uno de los logros más asombrosos de estos estudios.)

Un cambio funcional en un sistema de signos es un hecho violento. Aún cuando sea percibido como "gradual", "fracasado" o, incluso como "en retroceso", el cambio mismo sólo puede ser puesto en marcha por la fuerza de una crisis. Lo que Paul de Man escribe sobre la crítica puede extenderse a una subalternidad que está poniendo el mundo "al revés": "En períodos que no son de crisis, o en individuos inclinados a evitar la crisis a cualquier costo, puede haber todo tipo de acercamientos a (lo social, G.S.)... pero no puede haber (insurrección, G.S.)"[2]. Sin embargo, si el espacio para un cambio (necesariamente también una adición) no hubiera estado allí en la función previa del sistema de signos, la crisis no hubiera podido provocarlo. El cambio de función-significación suplementa la función precedente. "El movimiento de significación agrega algo... pero esta adición... viene a cumplir una función indirecta, a suplementar una carencia por parte del significado"[3]. El colectivo de los Estudios de la Subalternidad comenta escrupulosamente sobre este doble movimiento.

En general, ellos perciben su tarea como la de elaborar una teoría de la conciencia o de la cultura antes que elaborar específicamente una teoría del cambio. Por esta razón, creo, la fuerza de la crisis, *aunque nunca se aleja de su argumento*, no es enfatizada sistemáticamente en su trabajo, y se alude a ella, a veces ingenuamente, como "interferencia", "combinación", "quedar atrapado en la ola general", "circunstancias para la unificación", "razones para el cambio", "ambigüedad", "malestar", "tránsito", "llamar la atención sobre", aún cuando también se la describe como "encenderse", "prenderse en llamas" y, en general, como "poner cabeza abajo": siendo todas ellas metáforas-conceptos críticos que

1 Ranajit Guha, ed., *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society* (Delhi: Oxford Univ. Press, 1984), p. 35. En adelante, los tres volúmenes de *Subaltern Studies* serán citados en mi texto como 1, 2 y 3, seguidos de las referencias de página.

2 Paul de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1983), p. 8.

3 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, tr. Alan Bass (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1982), p. 289. Todas [illegible] cuando se lo ha creído necesario.

indicarían fuerza[4]. En efecto, [illegible] les impide enfatizar suficientemente el hecho de que ellos mismos estarían empujando a la historiografía hegemónica a una crisis. Esto los conduce a describir el funcionamiento clandestino de la suplementariedad como la inexorable lógica especulativa de la dialéctica. En esto me parece que se perjudican a sí mismos, ya que, como dialécticos declarados, se exponen a debates más viejos entre espontaneidad y conciencia o estructura e historia. Su práctica real, que está, como argumentaré, más cerca de la deconstrucción, cuestionaría estas oposiciones. Una teoría del cambio como espacio del desplazamiento de funciones entre sistemas de signos —que es lo que me obligan a leer en ellos— es una teoría de la lectura en el sentido general más fuerte del término. El espacio de desplazamiento de la función de los signos equivale a una noción de lectura como transacción activa entre pasado y futuro. Esta lectura transaccional como (la posibilidad de) acción, aún en su punto más dinámico, es tal vez lo que Antonio Gramsci quería decir con "elaboración", *e-laborare*, lograr con dificultad[5]. Visto de esta manera, el trabajo del grupo de los Estudios de la Subalternidad nos posibilita reiteradamente comprender que la metáfora-concepto de "texto social" no es la reducción de la vida real a la página de un libro. Mi intervención teórica es un modesto intento de hacer que recordemos esto.

Puede proponerse que su trabajo presupone que todo el *socius*, por lo menos en tanto objeto de su estudio, es lo que Nietzsche llamaría una *fortgesetzte Zeichenkette*: una "cadena-de-signos continua". La posibilidad de la acción reside en la dinámica de desorganización de este objeto en la ruptura y reeslabonamiento de la cadena. Esta línea argumental no contrapone la conciencia al *socius*, sino que ve en ella misma a algo constituido como (y en) una cadena semiótica. Se trata entonces de un instrumento de estudio que participa de la naturaleza de su objeto de estudio. Percibir la conciencia de esta manera es situar al historiador en una posición de compromiso irreductible. Creo que es debido a esta doble ligazón que es posible desentrañar la observación aforística de Nietzsche que dibuja la imagen de la cadena-de-signos con referencia a este doble nexo: "Todo concepto en el que está concluido *(fasst sich zusammen)* un proceso completo, se resiste *(sich entzieht)* a la definición: sólo lo que no tiene historia es definible"[6]. En todo caso, estas presuposiciones no armonizan, estrictamente hablando, con el deseo de encontrar una conciencia (en este caso, la del subalterno) en un estado positivo y puro. Mi ensayo también tratará de desarrollar esta discrepancia.

4 1 83, 86, 186, 2 65, 115, 3 21, 7. También en Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford Univ. Press, 1983), pp. 88, 226-30, 318; de ahora en adelante será citado en mi texto como *EAP*, seguido de las referencias de página.

5 Ver el tratamiento de la "elaboración" de Gramsci en Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), pp. 170-2.

6 Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, tr. Walter J. Kaufman (New York: Vintage Books, 1969), pp. 77, 80.

El fracaso cognoscitivo es irreductible

Todas las relaciones que nos brinda el grupo sobre intentos de desplazamiento discursivo, son relaciones de fracasos. En el caso de los desplazamientos del subalterno, la razón que más frecuentemente se da para este fracaso es el muy superior alcance, organización y fuerza de las autoridades coloniales. En el caso del movimiento nacionalista por la independencia, se señala claramente que el rechazo "interesado" de la burguesía a reconocer la importancia de (y la necesidad de aliarse con) un campesinado politizado, da cuenta del fracaso del desplazamiento discursivo que puso en marcha la politización de los campesinos. Sin embargo, hay también aquí un incipiente evolucionismo que, quizás intentando evitar una vulgar glorificación marxista del campesinado, le echa la culpa al "nivel existente de la conciencia campesina" por el hecho de que "la solidaridad y el poder campesinos fueron rara vez suficientes o suficientemente sostenidos" (3.52, 3.115). Esto contradice la política general del grupo, que ve el acceso hegemónico de la élite a la "conciencia" como un constructo interpretable.

Para examinar esta contradicción debemos anotar primero que los desplazamientos discursivos que se manejan, a sabiendas o no, desde arriba, son también fracasos. Chakrabarty, Das y Chandra diagraman los fracasos del socialismo sindical, del empresarialismo funcionalista y del comunismo agrario en su intento de desplazar un discurso semifeudal hacia un discurso "moderno". Chatterjee muestra cómo la dinámica transacción inicial de Gandhi con el campo discursivo del imaginario religioso hindú tuvo que ser travestizado para que su ética de resistencia pudiera ser desplazada hacia el sistema de signos de la política burguesa[7]. (No cabe duda, si una "entidad" como la "política burguesa" fuera a exponerse al análisis discursivo, emergería la misma micro-dinámica de desplazamientos). Lo que trato de decir es, simplemente, que los fracasos o éxitos parciales en el desplazamiento del campo discursivo no necesariamente se relacionan, siguiendo una escala progresista, con el "nivel de conciencia" de una clase.

Procedamos ahora a anotar que lo que ha sido en apariencia algo perfectamente exitoso, a saber, la historiografía de élite –de derecha o de izquierda, nacionalista o colonialista–, está en sí misma, según el análisis de este grupo, constituida por fracasos cognoscitivos. De hecho, si la teoría del cambio como lugar de desplazamiento de un campo discursivo es su argumento más generalizado, el anterior argumento le sigue muy de cerca. Aquí tampoco se hace ninguna distinción

7 Uso la palabra "imaginario" aproximadamente en el sentido que le da Jacques Lacan. Para una breve definición ver Jean Laplanche y J.B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, tr. David Nicholson-Smith (New York: Norton, 1973), p. 210.

–a mi modo de ver, correctamente– entre traspiés deliberados y no deliberados. Hardiman apunta al persistente (des)conocimiento de los nacionalistas del desplazamiento del campo discursivo por parte del subalterno como una marca de la Sanscritización* (3.214). El autor busca en los análisis contemporáneos –como el estudio de Paul Brass sobre el faccionalismo– los síntomas de lo que Edward Said llamara "orientalismo" (1.227). Se sugiere correctamente que el sofisticado vocabulario de gran parte de la historiografía contemporánea es *exitoso* al encubrir este *fracaso* cognoscitivo y que este éxito-en-el-fracaso, esta ignorancia sancionada, es inseparable de la dominación colonial. Das muestra en funcionamiento la teoría de las expectativas racionales –ese pilar hegemónico aunque difunto (fracaso cognoscitivo exitoso una vez más) del neocolonialismo–, en la idea de una "Revolución Verde para impedir una Revolución Roja", [lema moderno de la India] (2.198-9).

Dentro de este rastreo del fracaso cognoscitivo exitoso, la maniobra más interesante consiste en examinar la producción de la "evidencia", piedra angular del edificio de la verdad histórica (3.231-70), y diseccionar así la mecánica de construcción del Otro que consolida al Sí mismo: el insurgente y la insurrección. En esta parte del proyecto, Guha parece radicalizar la historiografía de la India colonial mediante una combinación del análisis semiótico soviético con el barthesiano. Se revela así la discursividad (el fracaso cognoscitivo) de la historiografía desinteresada (exitosa y, por lo tanto, verdadera). Se muestra a la musa de la historia y a la contrainsurgencia como cómplices (2.1-42 & *EAP* [Ver también pp. 33-72, en este volumen]).

Estoy sugiriendo, por supuesto, que un conjunto de presupuestos implícitamente evolucionistas o progresistas destinados a medir el fracaso o el éxito en términos del nivel de conciencia resultaría demasiado simple para la práctica del grupo. Si observamos las variedades de actividad que ellos abordan: la subalterna, la insurgente, la colonialista y la historiográfica, nos hallamos frente a un campo general de fracasos. De hecho, el trabajo del colectivo está haciendo que la distinción entre éxito y fracaso resulte indeterminada, ya que revela que aún el registro histórico más exitoso estará entrecruzado por el fracaso cognoscitivo. Dado que en el caso del subalterno toman en cuenta a la conciencia (por "negativa" que sea) y a la cultura (por determinante que sea); y, en el caso de la élite, a la cultura y a la manipulación, resulta que el subalterno también está obrando en el teatro de la "cognición". Sea como fuere, ¿dónde comienza y dónde termina la cognición? Consideraré más adelante los posibles problemas que conllevan tales percepciones compartimentalizadas de la conciencia. Baste decir aquí que, según las normas habituales de coherencia, y en términos de su propia

* N. E. Se conoce como sanscritización al proceso de incorporación de los grupos tribales a los escalones bajos del sistema de castas de la religión hindú, adoptando su tradición clásica escrita en sánscrito.

...tecnología, la posibilidad del fracaso no puede derivarse de ningún criterio de éxito, a menos que este último sea una ficción teórica[8]

Lo que aquí se señala viene a ser un comentario sobre la "alienación", tal como la conciben los miembros de este grupo, entendiendo por ella "un fracaso de autocognición

> Sobreestimar .. (la) lucidez o profundidad (de la conciencia del subalterno) sería.. desatinado... Esta expresión característica de una conciencia negativa de parte del insurgente es equiparable a otro de sus síntomas, es decir, la autoalienación. Él estaba aún embarcado en una visión de su próxima guerra con el Raj como si fuera el proyecto de una voluntad independiente de sí mismo, y veía su propio papel en ella como algo únicamente instrumental... (En su propia proclamación) *parwana*.... los autores no reconocieron ni siquiera su propia voz, sino tan solo escucharon la voz de Dios (*EAP* 28).

Como para confirmarlo, dentro de esta taxonomía narrativa progresista, Hegel describe la marcha de la historia en términos de una disminución en la autoalienación del denominado agente histórico mundial. Kojève y sus seguidores en Francia distinguieron entre este Hegel, narrador de (una) historia, y el Hegel especulativo que perfiló un sistema de lógica[9]. En el interior de este sistema, la alienación es irreductible en cualquier acto de conciencia. A menos que el sujeto se separe de sí mismo para comprender al objeto, no hay cognición; de hecho, no hay pensamiento, no hay juicio. El Ser y la Idea Absoluta la primera y última secciones de *La Ciencia de la Lógica* –dos consideraciones sobre la simple inalienabilidad–, no son accesibles a la conciencia individual o personal. Por lo tanto, desde el punto de vista estrictamente filosófico, tanto (a) la historiografía de élite, como (b) la explicación burguesa nacionalista, y (c) la re-inscripción de parte del grupo de Estudios de la Subalternidad, estarían funcionando por obra de la alienación –*Verfremdung* tanto como *Entäußerung*. Las lecturas que hace Derrida de Hegel, como en *Glas*, cuestionarían el argumento de la inalienabilidad aún de la Necesidad Absoluta y del Conocimiento Absoluto, aunque aquí no necesitamos ir tan lejos. Debemos formular la pregunta contraria. ¿Cómo debemos abordar la sugerencia de Marx de que el hombre debe procurar la autodeterminación y la práctica desalienada, y la de Gramsci de que "las clases bajas" deben "lograr la autoconciencia mediante una serie de negaciones"?[10]

Formular una respuesta a estas preguntas puede conducir a efectos prácticos de gran alcance, si se acepta el riesgo de irreductibilidad del "fracaso" cognoscitivo y de la "alienación". La propia práctica del grupo puede así ser graficada en esta

8 Como siempre, el ejemplo más fecundo de ficción teórica sigue siendo el proceso primario de Freud. *The Complete Psychological Works*, tr. James Strachey et al. (London: Hogarth Press, 1961), vol. 5, p. 598f

9 Para un excelente tratamiento de esto, ver Judith Butler, "Geist ist Zeit: French Interpretations of Hegel's Absolute", *Berkshire Review* (Verano, 1985, en prensa).

10 Antonio Gramsci, citado en *EAP* 28

trama de "fracasos", a través de la generalización y re-inscripción del concepto de fracaso, como lo he sugerido anteriormente. Esto subvierte el inevitable vanguardismo de una teoría que, en otros sentidos, desarrolla una crítica al vanguardismo de la teoría. Esta es la razón por la cual espero alinearlos con la deconstrucción: "Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de deconstrucción siempre resulta en cierto modo presa de su propio trabajo"[11].

Esta es la virtud más grande de la deconstrucción: cuestionar la autoridad del sujeto que investiga sin paralizarlo; transformando persistentemente las condiciones de imposibilidad en posibilidad[12]. Busquemos las implicaciones de ello para nuestro caso particular.

El grupo, como hemos visto, sigue la huella de estos fracasos en el intento de desplazar los campos discursivos. Un acercamiento deconstructivo centraría la atención en el hecho de que ellos mismos están comprometidos en el intento de desplazar los campos discursivos; que ellos mismos "fracasan" (en el sentido general), por razones tan "históricas" como las que aducen para los agentes heterogéneos que estudian; e intentaría forjar una práctica que tomara esto en consideración. De otro modo, quiérase o no, al negarse a reconocer las implicaciones de su propia línea de trabajo por ser políticamente incorrectas, ellos terminarían "objetivando insidiosamente" al subalterno (2.262), controlándolo mediante el conocimiento, aún si al mismo tiempo le restauran versiones de causalidad y autodeterminación (2.30), en fin, en su deseo de totalidad (y, por lo tanto, de totalización) (3.317), se harían cómplices con una "ley (que) asign(a) un nombre (propio) indiferenciado" (*EAP* 159) al "subalterno como tal".

Los Estudios de la Subalternidad y la crítica europea al humanismo

Un "lenguaje religioso les dio a los montañeses (de los Ghats orientales) el marco para conceptualizar sus dificultades y buscarles soluciones" (1.140-1). El lenguaje de las recientes teorías interpretativas europeas parece otorgar un marco similar a este colectivo. Como lo he sugerido anteriormente, al trabajar su desplazamiento, están expandiendo el alcance semántico de las nociones de "lectura" y "texto", palabras que, dicho sea de paso, no se destacan en su vocabulario. Ésta es una transacción audaz y puede compararse favorablemente con algunos esfuerzos similares realizados por historiadores en los Estados

11 Derrida, *Of Grammatology*, tr. Spivak (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976) p. 24. [N. de T. Para la presente versión se ha consultado la traducción castellana de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, *De la Gramatología*, (México: Siglo XXI, 1986) pp. 29-30.]

12 Dado que, en el trabajo del colectivo, el historiador es genéricamente específico (ver pp. 33-43), he utilizado consistentemente el masculino

únicos[13]. Está debidamente marcada por el intento de hallar paralelos locales –como en el concepto de *atidesa* en el trabajo de Guha–, y de insertar lo local en lo general, como en las generalizadas referencias a la insurrección inglesa francesa, alemana y, ocasionalmente, italiana en *EAP*, así como en la invocación a la antropología del África en el trabajo de Partha Chatterjee sobre los modos de poder.

Es la fuerza de una crisis la que produce desplazamientos funcionales en los campos discursivos. En mi lectura de los volúmenes de *Subaltern Studies*, esta fuerza crítica o este provocar-la-crisis pueden localizarse en su enérgico cuestionamiento al humanismo del sector post-nietzschiano del estructuralismo europeo occidental: es decir, para nuestro grupo, Michel Foucault, Roland Barthes y un cierto Lévi-Strauss. Estos estructuralistas cuestionan el humanismo desenmascarando a su héroe: el sujeto soberano como autor, el sujeto de la autoridad, de la legitimidad, del poder. Hay una afinidad entre el sujeto imperialista y el sujeto del humanismo. Sin embargo, la crisis del antihumanismo –*como todas las crisis*– no conmueve "plenamente" a nuestro colectivo. Así, la ruptura demuestra también ser una repetición. Retroceden al apoyarse en nociones como totalidad, conciencia-como-agente, y hasta en un cierto culturalismo, que los divorcian de la crítica del humanismo. Parecen no percatarse de la procedencia histórico-política de sus diversos "colaboradores" occidentales. Para ellos Vygotsky y Lotman, Victor Turner y Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, y Hindess y Hirst pueden alimentar el mismo juego que Foucault y Barthes. Dado que no se puede acusar a este grupo de un eclecticismo de consumidor de supermercado, se debería percibir en su práctica no sólo una repetición sino también una ruptura del predicamento colonial. La calidad transaccional de las fuentes metropolitanas, conflictivas entre sí, elude con frecuencia al intelectual (post)colonial.

Cabe recordar al lector que, según mi punto de vista, tales "fracasos cognoscitivos" son irreductibles. Dado que mi propósito es reflexionar sobre el lugar de "conciencia" en los trabajos del grupo Estudios de la Subalternidad, no es mi intención sugerir una fórmula para lanzar jugadas cognoscitivas correctas.

El problema de la conciencia del subalterno

He intentado leer el trabajo del grupo a contrapelo de su autorepresentación teórica. Su figuración de la conciencia del campesino o subalterno hace que tal lectura resulte particularmente productiva.

Investigar, descubrir y establecer la conciencia campesina o subalterna parece ser a primera vista un proyecto positivista: un proyecto que –de ser llevado a cabo adecuadamente– conduciría supuestamente a terreno firme, a *algo* que

13. El ejemplo más importante es Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1983), e *History and Criticism* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1985).

puede ser revelado. Esto es tanto más significativo en el caso de la recuperación de la conciencia, dado que para la tradición post-Ilustración de la que participa el colectivo como historiadores intervencionistas, la conciencia deviene en *el* terreno que hace posibles todas las revelaciones.

Y por cierto, el grupo es susceptible a tal interpretación. Se presupone aquí la *existencia* de cierta reflexión unívoca o teoría de la significación, a partir de la cual "la acción campesina, tanto en tiempo de hambre como de rebeldía", se supone que refleja "...una sola conciencia subyacente" (3.112); y la "solidaridad" es vista como un "significante de la conciencia", donde significación equivale a representación, figuración, propiación (rigurosa de-limitación dentro de un perfil único y autoadecuado) e impresión (*EAP* 169).

Sin embargo, aún si la "conciencia" fuera considerada como un significado o fundamento indivisible, autoinminente, estaría obrando aquí una fuerza que pondría en tela de juicio tal metafísica; puesto que aquí la conciencia no es una conciencia-en-general, sino una forma política e historizada de la misma, es decir, la conciencia subalterna. En un pasaje en que la palabra "transcendental" se usa como "transcendente, porque moldea una narrativa hegemónica", más que en un sentido estrictamente filosófico, Guha lo expresa admirablemente: "Toda vez que una rebelión campesina ha sido asimilada a la trayectoria del *Raj*, de la Nación o del Pueblo, se vuelve fácil abdicar de la responsabilidad que tiene el historiador de explorar y describir la conciencia específica de cada rebelión y contentarse con atribuirle una conciencia trascendental... representándolos como simples instrumentos de otra voluntad" (2.38).

Debido a esta atribución de especificidad histórica a la conciencia en el sentido estrecho –aunque en sentido amplio ésta obre como un presupuesto metodológico metafísico–, en el trabajo del grupo se da siempre la interpretación contrapuesta: que la conciencia del subalterno está sujeta a la catexis de la élite, que nunca es completamente recuperable, que siempre es oblicua respecto a sus significantes aceptados, que de hecho se la borra incluso cuando se la revela y que es irreductiblemente discursiva. En los ensayos más teóricos, por ejemplo, se trata principalmente de un asunto de "conciencia negativa". Aunque la "conciencia negativa" se concibe aquí como una etapa histórica peculiar de los grupos subalternos, no hay razón lógica por la cual, dado que este argumento está inevitablemente historizado, tal perspectiva "negativa" –en lugar de la visión positiva fundante de la conciencia– no pueda ser generalizada como presupuesto metodológico del grupo. Una interpretación de la "conciencia negativa", por ejemplo, la percibe como conciencia, no del ser de los subalternos, sino del de sus opresores (*EAP* cap. 2, 3.183). En vagos trazos hegelianos aquí puede hallarse una posición anti-humanista y anti-positivista, según la cual es siempre el deseo por/de (el poder del Otro) lo que produce una imagen de sí mismo. Si esto se generaliza, como en mi lectura del argumento del "fracaso cognoscitivo", es el subalterno quien brinda el modelo para una teoría general de la conciencia. Y

sin embargo, dado que el "subalterno" no puede aparecer sin el pensamiento de la "élite", la generalización sería incompleta por definición, o para ponerlo en lenguaje filosófico, sería "no-originaria" o, como en la versión más temprana del *unursprünglich*", no primordial. Esta "huella instituida en el origen" es una representación de la crítica deconstructiva a los orígenes simples. Hablaré más adelante sobre las consecuencias prácticas que traería consigo la identificación de los rastros de tal estrategia en el trabajo del grupo.

Un punto adicional en la deconstrucción en contrapunto de la metafísica de la conciencia en estos textos, se revela en el hecho reiterado de que sólo los textos de contra-insurgencia, o la documentación de élite, nos permiten saber algo sobre la conciencia de los subalternos. "Probablemente la visión campesina de la lucha nunca sea recuperada, y todo lo que se diga de ella en esta etapa será obligadamente tentativo" (1.150 [en este volumen, p. 80]); "En vista de los problemas que implica el documentar la conciencia de los trabajadores de las hilanderías de yute, su voluntad de resistir y cuestionar la autoridad de sus empleadores puede interpretarse sólo en términos de la sensación de crisis que produjo entre la gente de autoridad" (3.121 [en este volumen, p. 161]); "Debería ser posible... leer la presencia de una conciencia rebelde como un elemento necesario y omnipresente dentro de ese cuerpo de evidencia" (*EAP* 15). Con seguridad, se trata del vocabulario de "esta etapa", la "voluntad de resistir" y la "presencia". Sin embargo, este lenguaje parece también esforzarse en reconocer que la perspectiva, la voluntad y la presencia del subalterno, no pueden ser sino una ficción teórica que habilita el proyecto de lectura. No puede ser recuperada, "probablemente nunca sea recuperada". En el registro más o menos esotérico del lenguaje post-estructuralista francés, esto podría expresarse así: "(El) *pensamiento* (en este caso, el pensamiento acerca de la conciencia del subalterno, G.S.) es aquí, para nosotros, un nombre perfectamente neutro, un blanco textual, el índice necesariamente indeterminado de una futura época de la diferencia"[14].

Una vez más, en el trabajo de este grupo, lo que parecía ser la dificultad histórica del subalterno colonial puede convertirse en una alegoría de la dificultad de *todo* pensamiento y de *toda* conciencia deliberativa, aunque la élite piense lo contrario. Esto podría parecer absurdo a primera vista, y amerita una reconsideración. Es lo que haré para cerrar esta sección de mi ensayo.

La accesibilidad definitiva de la conciencia del subalterno queda también en entredicho cuando se la localiza como diferencia y no como identidad: "Los términos 'pueblo' y 'clases subalternas' han sido utilizados como sinónimos a lo largo de esta nota*. Los grupos y elementos sociales incluidos en esta categoría

14 Derrida, *Of Grammatology*, p. 93. "Ya que mi intención aquí es simplemente ofrecer un momento de transcodificación, no he emprendido la "explicación" de este pasaje derrideano. [N. de T. En la citada traducción castellana de Del Barco y Ceretti (*De la Gramatología*, México, 1986), esta referencia figura en la p. 126].

* Ver el "Prefacio a los Estudios de la Subalternidad", de Guha, en este volumen, p. 32

representan *la diferencia demográfica entre la población india total y todos aquellos que hemos descrito como 'élite'*" (1.8; énfasis del autor). Remito al lector a un ensayo anterior, donde comento extensamente sobre esta ambigüedad específica entre el manifiesto lenguaje de la cuantificación –la diferencia *demográfica*– que es positivista, y el discurso de una diferencia definitiva –la *diferencia* demográfica– que abre la puerta a gestos deconstructivos[15].

En consecuencia, me inclinaría cada vez más a leer la recuperación de la conciencia del subalterno como un diagrama de lo que en el lenguaje post-estructuralista se denominaría el efecto-de-sujeto de la subalternidad[16]. Un efecto-de-sujeto puede ser brevemente esbozado como sigue: aquello que parece obrar como sujeto puede ser parte de una inmensa red discontinua ("texto" en sentido general) de hebras que pueden llamarse política, ideología, economía, historia, sexualidad, lenguaje, etc. (Si se aísla cada una de estas hebras, se la puede también percibir como un tejido de varios hilos.) Los diferentes anudamientos y configuraciones de estas hebras, definidos a través de determinaciones heterogéneas –que a su vez dependen de una miríada de circunstancias–, producen el efecto de un sujeto actuante. Sin embargo, una conciencia deliberativa continuista y homogeneizante requiere sintomáticamente de una causa continua y homogénea para ese efecto y por lo tanto postula la existencia de un sujeto soberano y determinante. Este último sería entonces el efecto de un efecto, y su postulado una metalepsis, o sea, la sustitución de un efecto por una causa. Así es como, en la siguiente descripción, los textos de la contra-insurgencia identifican una "voluntad" como causa soberana, cuando no es más que un efecto del efecto-de-sujeto subalterno, que se produce como tal por obra de coyunturas particulares, las que a su vez salen a la luz en las crisis meticulosamente descritas por los diversos autores de *Subaltern Studies*.

> Es por supuesto cierto que los informes, despachos, minutas, juicios, leyes, cartas, etc., en los que policías, soldados, burócratas, terratenientes, usureros y otros elementos hostiles a la insurrección registran sus sentimientos, son a la vez portadores de su voluntad. Pero estos documentos no adquieren su contenido tan sólo de esta voluntad, ya que ésta se funda a su vez en otra voluntad: la del insurgente. Debería ser posible, por lo tanto, leer la presencia de una conciencia rebelde como un elemento necesario y omnipresente dentro de ese cuerpo de evidencia (*EAP* 15).

Leyendo el trabajo de los Estudios de la Subalternidad desde adentro, pero a contrapelo, sugeriría que existen elementos en su texto que justifican la lectura

15 Spivak, "Can the Subaltern Speak?", en Larry Grossberg y Cary Nelson, eds., *Marxist Interpretations of Literature and Culture: Limits, Frontiers, Boundaries* (Urbana: Univ. of Illinois Press, en prensa).

16 El más espectacular –tal vez excesivo– despliegue de este argumento está en Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, tr. Robert Hurley et. al. (New York: Viking Press, 1977).

de su proyecto de recuperación de la conciencia de los subalternos como un intento de desmontar esta metalepsis historiográfica masiva y "situar" al efecto del sujeto como subalterno. Habría que leerlo, entonces, como un uso *estratégico* del esencialismo positivista en aras de un interés político escrupulosamente visible. Esto los alinearía con el Marx que identifica la fetichización como determinación ideológica de lo "concreto" y la enlaza con la narrativa del desarrollo de la forma-dinero; con el Nietzsche que nos ofrece una genealogía en lugar de una historiografía, con el Foucault que diagrama la construcción de una "contra-memoria", con el Barthes de la semiotropía y con el Derrida de la "deconstrucción afirmativa". A su vez, esto les permitiría usar la fuerza crítica del anti-humanismo y compartir al mismo tiempo su paradoja constitutiva, a saber, que el momento esencializador, el objeto de su crítica, es irreductible.

Tal estrategia resulta sumamente útil cuando el término "conciencia" está siendo utilizado en sentido estrecho, es decir como autoconciencia. Cuando se usa "conciencia" de esta manera, la noción marxista de una práctica desalienada o la noción gramsciana de una "filosofía espontánea de la multitud", "ideológicamente *coherente*", resultan plausibles y poderosas[17]. Es así que la conciencia-de-clase no compromete el nivel básico de la conciencia, la conciencia en general. La "clase" no es, después de todo, una descripción inalienable de una realidad humana. En el nivel *descriptivo*, la conciencia-de-clase como tal es una comprensión unificante artificial y estratégica que, en el nivel *transformativo* busca destruir la mecánica que construye el perfil de la propia clase en la cual ha desarrollado situacionalmente una conciencia colectiva. "Cualquier miembro de la comunidad insurgente" –Guha destina un capítulo entero a mostrar cómo se desarrolla esta conciencia colectiva de comunidad– "que opta por continuar en condición subordinada, es considerado hostil al proceso de reversión que inaugura la lucha y por ende, como si estuviera de parte del enemigo" (*EAP* 202). La tarea de la "conciencia" de clase o de colectividad, en el interior de un campo social de explotación y dominación es así necesariamente autoalienante. La tradición inglesa en las traducciones de Marx frecuentemente borra este hecho. Considérese, por ejemplo, el siguiente conocido pasaje del *Manifiesto Comunista*: "If the proletariat in struggle *[im Kampfe]* against the bourgeoisie is compelled to unite itself in a class *[sich notwending zum Klasse vereint]*, and, by means of a revolution, it makes itself the ruling class, and, as such sweeps away by force the old conditions of production, it thus sweeps away the conditions of class oppositions *[Klassengegensatz]* and of classes generally, and abolishes its own lordship *[Herrschaft]* as a class"[18]. Las frases traducidas como "suprime por la

17 Gramsci, *Prison Notebooks*, tr. Quintin Hoare y Geoffrey Noel-Smith (New York, International Publishers, 1971), p. 421

18 Karl Marx y Friedrich Engels "The Manifesto of the Communist Party", en *Selected Works* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1951) p. 51. [N.E. Para la presente versión hemos consultado la traducción castellana de Editorial Progreso (C. Marx - F. Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, s.f., p. 50), que dice: "Si en la lucha *[im Kampfe]*

fuerza" *[sweeps away]*, y "suprime" *[abolishes]* se
'Aufheben' tiene aquí un doble significado: por
mantener, pero también significa ocasionar e
definiciones de "aufheben" pueden buscarse e
ficados de esta palabra[19]. En la misma vena de
en el pasaje citado de *EAP*, reescribiríamos
"desplazamiento".

Es entonces en el marco de este interés est
alienante de desplazamiento que se opera en y p
que puede introducirse el tema de la autodete
desalienada. En las definiciones de "conciencia"
de la Subalternidad, hay abundantes señas de q
no es la conciencia en general, sino la concie
estrecho.

La conciencia del subalterno, como una suer
habita "todo el ámbito del pensamiento, la con
pendientes, de parte del campesinado" (1.188 [
ofrece "prueba clara de una interpretación distin
(de Gandhi)" (3.7), la que anima los "debates en
con seriedad los factores en pro y en contra de
(2) [Ver aquí Guha, p.]): la que efectivamente
a la voluntad de los subalternos.

La conciencia del subalterno como concien
de los temas principales de estos libros. Entre l
citarse me referiré a dos: "lo que se expresa, fuer
del diario de Abdul Majid (un tejedor) es una c
comunidad. Sin embargo, tal conciencia de
ambigüa, que cabalgaba entre la fraternidad
mohalla[**] (3.269). "La conciencia de sí misma
insurgentes era de este modo indistinguible del
(*EAP* 286). El grupo contrasta firmemente esta
del subalterno con aquella tendencia del mar
conciencia-de-clase al subalterno pre-capitalista.

contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente e
si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cua
viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas
la existencia del antagonismo de clase *[Klassengegensatz]* y de las cla
[Herrschaft] como clase".]

19 Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *The Science of Logic*, tr. A.V
p. 107

* N.E. Pequeño pueblo: centro administrativo, manufacturero y

** N.E. Barrio, cuadra o distrito de un poblado.

del Imperialismo. Su gesto confronta así la noción de E. J. Hobsbawm de lo "pre-político" tanto como los argumentos funcionalistas que ven la "reciprocidad y economía moral" entre "jornaleros" y "propietarios campesinos", como "un intento de negar la relevancia de las identidades de clase y del conflicto de clase para las relaciones agrarias en Asia hasta fecha muy reciente" (3.78). El análisis de Chakrabarty en torno a lo históricamente errónea que resultaría la simple inversión de este gesto, al intentar imponer una conciencia marxista de clase *trabajadora* sobre el proletariado urbano en contextos coloniales y por implicación –como muestra Guha–, sobre el subalterno rural, halla así un espacio en el interior de esta confrontación.

Para los lectores que advierten los puntos de contacto entre el grupo de Estudios de la Subalternidad y la crítica al humanismo representada por Barthes y Foucault, la confusión emana de los usos de la palabra "conciencia", que nos remiten inevitablemente a una cuestión post-fenomenológica y post-psicoanalítica en dichos autores. No es mi intención aclarar esta confusión revelando analíticamente que el grupo de Estudios de la Subalternidad no considera en absoluto a la "conciencia" dentro de esa configuración y que más bien trabaja exclusivamente con la conciencia colectiva de segundo nivel que podemos hallar en Marx y en la tradición marxista clásica. Antes bien, propongo que, aunque el grupo no se comprometa a sabiendas en una comprensión post-estructuralista de la "conciencia", nuestra propia lectura transaccional de su trabajo se justifica si percibimos que se adhieren *estratégicamente* a una noción esencialista de conciencia –que sería vulnerable a la crítica antihumanista–, pero desde una práctica historiográfica que extrae muchas de sus virtudes de esa misma crítica.

La historiografía como estrategia

¿Puede una estrategia ser inconsciente? Por supuesto que no completamente. Sin embargo, tomemos afirmaciones como las siguientes: "existe necesariamente (una) discrepancia en algunas etapas de la lucha de clases entre el nivel de su articulación objetiva y el de la conciencia de sus sujetos"; "a pesar de todo su compromiso práctico con una rebelión, las masas podían aún ser inducidas por una falsa conciencia a confiar en las facultades mágicas de héroes guerreros..."; o incluso, "el rebelde campesino de la India colonial sólo podía hacerlo (aprender su primera lección de poder, G.S.) si la volvía a traducir al lenguaje semifeudal de la política en el que había nacido" (*EAP* 173, 270, 76). Una teoría que admite una falla parcial de ajuste en la construcción de cualquier estrategia no puede considerarse inmune a su propio sistema, pues tiene que quedar atrapada en la posibilidad de que esa disyuntiva se aplique a su propio caso. Si el historiador de la subalternidad, al volver a traducir fragmentos de la teoría del discurso y de la crítica al humanismo al lenguaje de una historiografía esencialista, acaba

por alinearse con las pautas de conducta de los propios subalternos, sólo una visión progresista, que diagnostica al subalterno como necesariamente inferior, percibirá tal alineamiento como carente de valor intervencionista. En efecto, es en su propia insistencia sobre el subalterno como sujeto de la historia, que el grupo lleva a cabo tal re-traducción, como estrategia intervencionista sólo parcialmente inconsciente.

Si se abrazara como estrategia, el énfasis sobre "la soberanía, consistencia y lógica" de "la conciencia rebelde" (*EAP* 13) podría percibirse entonces como "deconstrucción afirmativa". Pero al percatarse de que tal énfasis es teóricamente inviable, el historiador termina por romper su teoría en aras de un "interés político" escrupulosamente delineado[20]. Si, por otra parte, el historiador percibe que la restauración al subalterno de una posición-de-sujeto en la historia equivale a establecer una verdad inalienable y final de las cosas, entonces cualquier énfasis en la soberanía, la consistencia y la lógica, como he sugerido más arriba, objetivará inevitablemente al subalterno y quedará atrapado en el juego del conocimiento como poder. Aún si la discursividad de la historia es percibida como un *fortgesetzte Zeichenkette*, no puede emprenderse una genealogía restaurativa sin la ceguera estratégica que terminará por enredar al genealogista en la cadena. Viendo esto, en 1971 Foucault recomendó el uso del "sentido histórico", a la manera del boletín diario reiteradamente revisado por el locutor de televisión, para evitar la arrogancia de una genealogía exitosa[21]. Es en esa vena que leo a los Estudios de la Subalternidad, a contrapelo de sí mismos, proponiendo que su propia subalternidad, al alegar una posición-de-sujeto *positiva* para el subalterno, podría re-inscribirse como una estrategia para nuestros tiempos.

¿Qué bondades tendría tal re-inscripción? La de reconocer que el terreno del persistente impulso del subalterno hacia la hegemonía permanecerá siempre y por definición heterogéneo con respecto a los esfuerzos del historiador disciplinario. El historiador debe persistir en *sus* esfuerzos por ser consciente de que el subalterno es necesariamente el límite absoluto del espacio en el cual la historia se narrativiza como lógica. Ésta es una lección difícil de aprender, pero no aprenderla equivaldría simplemente a formular soluciones elegantes para una virtual práctica teórica correcta. ¿Alguna vez la historia ha desmentido que la práctica norma a la teoría, como en este caso la práctica del subalterno norma a la historiografía oficial? Si este supuesto, más que la disonante tesis de la infantilidad del subalterno, fuera acogido por los Estudios de la Subalternidad,

20 La metáfora-concepto de "interés" es orquestada por Derrida en *Spurs*, tr. Barbara Harlow (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1978) con nociones de "deconstrucción afirmativa" ... que equivaldría a reconocer que ningún ejemplo de deconstrucción puede equipararse a su discurso.

21 Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, tr. Donald F. Bouchard y Sherry Simon (Ithaca, Cornell Univ. Press, 1977), pp. 156, 154

entonces su proyecto estaría en concordancia consigo mismo, al reconocer que nunca puede estar en plena concordancia con "la conciencia del subalterno": que nunca puede gozar de continuidad con respecto a la entrada desigual y situacional del subalterno al campo de la hegemonía política (y no meramente disciplinaria, como es el caso del colectivo), como sucede con el contenido de una descripción post facto. He aquí la relación siempre asimétrica entre interpretación y transformación del mundo, que Marx recalca en la onceava tesis sobre Feuerbach. Allí se da un contraste entre las palabras *haben interpretiert* (participio presente –una acción culminada– de *interpretieren*, el verbo romance que enfatiza el establecimiento de un significado proporcional al fenómeno por la vía de una metáfora referida al justo intercambio de precios) y *zu verändern* (infinitivo –siempre abierto al futuro– del verbo alemán que "significa", estrictamente hablando, "hacer otro"). Esta última expresión no se equipara a *haben interpretiert* ni en su carga filosófica derivada del latín, ni en su significado de idoneidad y completitud, como lo hubiera hecho *transformieren*. A pesar de no ser una palabra inusual, no es la más común para la noción de "cambio", *verwandeln*, en alemán. En la versión más abierta "hacer otro" –*ver-änderung*– a partir de lo idóneamente autoidéntico –adecuadamente, *interpretiert*– subyace una alegoría acerca de la relación del teórico con su tema. (No hay espacio aquí para comentar sobre la riqueza de "es kommt darauf an", la frase sintáctica que une las dos partes de la Onceava Tesis). No sólo la "mala" teoría, sino toda teoría es susceptible a esta apertura

Las descripciones teóricas no pueden producir universales. Tan sólo pueden producir generalizaciones provisionales, en la misma medida en que el teórico se da cuenta de la importancia decisiva de su reiterada producción. De lo contrario, dado que tal vez sus autores desean alegar que existe alguna fuerza no especificada que interviene directamente en la práctica subalterna, las conclusiones de estos ensayos se tornan abruptas, no concluyentes, casi como una serie de postergaciones en algún proyecto empírico. Un ejemplo sorprendente de este deseo bloqueado de antemano lo ofrece Das, en un ensayo de otra manera brillante, al repudiar la *formalización* como frustrante para la práctica, mientras deplora la falta de suficiente *generalización*, que habría permitido el florecimiento de la práctica subalterna (2 227).

Louis Althusser habló de la siguiente manera acerca de los límites a la producción teórica disciplinaria: "(Una) nueva práctica de la filosofía puede transformar la filosofía. Pero además, en esa medida puede ayudar *[aider à sa mesure]* a la transformación del mundo. Tan sólo ayudar..."[22]. En su crítica trivializadora de Althusser, E.P. Thompson privilegia el estilo británico de

22 Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, tr. Ben Fowkes (New York: Monthly Review Press, 1971), p. 68

enseñanza-de-la-historia sobre el estilo francés de enseñanza-de-la-filosofía[23]. Cualquiera que sea la posición que tomemos en la vieja pelea entre historia y filosofía, es forzoso que nos demos cuenta que, como *disciplinas*, ambas deben seguir siendo heterogéneas, así como discontinuas, respecto a la práctica social subalterna. Reconocer esto no significa dar lugar a una abdicación funcionalista. En la trayectoria de Foucault, es un hecho curioso que, en cierta fase de su influyente último período, llevara a cabo algo así como una abdicación, negándose a "representar" (como si tal negativa fuera posible) y privilegiando al sujeto oprimido, que supuestamente podía hablar por sí mismo[24]. El grupo de Estudios de la Subalternidad, que busca metódicamente las huellas de la representación, no puede seguir por el mismo camino. Luego de "situar" la semiología, Barthes se volcó en gran medida a la autobiografía y a la celebración del fragmento. El grupo de Estudios de la Subalternidad no puede seguir a Barthes en esto, no sólo por ser devotos de la semiótica, sino también porque tratan de ensamblar una *bio*-grafía histórica de aquéllos cuyas vidas activas sólo pueden revelarse mediante un registro deliberadamente fragmentario producido en algún otro lugar. Deben seguir comprometidos con el subalterno como sujeto de su historia, pues mientras continúen fieles a esta estrategia, nos revelarán los límites de la crítica al humanismo, tal como se practica en Occidente.

El/la intelectual radical en Occidente se halla, ya sea atrapado/a en una deliberada opción por la subalternidad, otorgando al oprimido la misma subjetividad expresiva que critica, o bien en la posición de una total irrepresentabilidad. La negación lógica de esta posición se da en el discurso del post-modernismo, donde "la masa es sólo masa porque su energía social ya se ha congelado. Es una reserva fría, capaz de absorber y neutralizar cualquier energía caliente. Se parece a esos sistemas medio muertos en los que se inyecta más energía de la que se extrae, esos depósitos exorbitantemente mantenidos en un estado de explotación artificial". Esta negación conduce a un vaciamiento de la posición-de-sujeto: "No es llegar al punto en el que ya no se dice yo, sino al punto en el que deja de ser importante que se diga o no se diga yo"[25]. A pesar de que algunos intelectuales occidentales expresan una genuina preocupación por los estragos del neocolonialismo contemporáneo en sus propios estados-naciones, no están muy bien informados sobre la historia del imperialismo, sobre la violencia epistémica que constituyó/borró a un sujeto, obligándolo a ocupar (en respuesta a un deseo) el espacio del otro autoconsolidante del imperialismo.

23 Trato brevemente la mecánica de la crítica de Thompson en "Explanation and Culture: Marginalia", *Humanities in Society*, 2.3 (Summer, 1979), p. 220, n 14.

24 Puede encontrarse una exposición ejemplar de esto en "Intellectuals and Power", en *Language, Counter-Memory, Practice*.

25 Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities or the End of the Social And Other Essays*, tr. Paul Foss, et al. (New York: Semiotext(e), 1983), p. 26; y Deleuze y Guattari, *On the Line*, tr. John Johnston (New York: Semiotext(e), 1983), p. 1.

Es casi como si la fuerza generada por su crisis estuviera separada de su campo propio por obra de la ignorancia sancionada de esa historia.

Sostengo que si el grupo de Estudios de la Subalternidad fuera capaz de ver su propio trabajo de restauración-del-sujeto como decisivamente estratégico, no pasaría por alto este vacío sintomático en el anti-humanismo occidental contemporáneo. En su innovador ensayo sobre los modos de poder, Partha Chatterjee cita a Foucault y a su trabajo sobre el siglo XVIII, y escribe:

> Foucault ha buscado demostrar las complejidades de este nuevo régimen de poder en sus estudios sobre la historia de la enfermedad mental, de la práctica clínica, de la prisión, de la sexualidad y del surgimiento de las ciencias humanas. Cuando uno observa los regímenes de poder en los llamados países atrasados en el mundo de hoy, no sólo el dominio de los modos de ejercicio de poder característicamente "modernos" parece limitado y cuestionado por la persistencia de modos más antiguos, sino que debido a su combinación en un estado y formación particulares, parece abrir al mismo tiempo una gama completamente nueva de posibilidades para las clases gobernantes en el ejercicio de su dominación (3.348-9).

He dicho antes que la fuerza de la crisis no se enfatiza sistemáticamente en el trabajo del grupo. El ejemplo foucaultiano que aquí consideramos, puede, por ejemplo, ser percibido en el sentido de que marca una crisis *dentro* de la conciencia europea. Pocos meses antes de leer el ensayo de Chattarjee, puse sobre el papel opiniones extrañamente parecidas a las suyas, en torno al mismo pasaje de Foucault. Soy consciente de que escribo en un contexto laboral comprometido con la producción ideológica del neocolonialismo, incluso a través de la influencia de pensadores como Foucault. No es pues, necesariamente, señal de extraordinaria perspicacia que lo que aquí llamo crisis de la conciencia europea se ponga en relieve más nítidamente en mi párrafo, al que me tomo la libertad de citar. Sostengo que la relación entre el post-marxismo anti-humanista del primer mundo y la historia del imperialismo no es simplemente una cuestión de "ampliar la gama de posibilidades", como Chatterjee sugiere sobriamente en el texto citado.

> A pesar de que Foucault es un pensador brillante del poder-en-el-espaciamiento, la conciencia de la reinscripción topográfica del imperialismo no moldea sus presupuestos. Se ve engañado por la versión restringida de Occidente producida por esa reinscripción y ayuda así a consolidar sus efectos. Nótese, por ejemplo, en el siguiente pasaje, la omisión del hecho de que el nuevo mecanismo de poder en los siglos XVII y XVIII (la extracción de plusvalía sin coerción extra-económica es su descripción marxista) se asegura *por medio del* imperialismo territorial –la "tierra y sus productos– "en otra parte". La representación de la soberanía es decisiva en tales escenarios: "En los siglos XVII y XVIII tenemos la producción de un importante fenómeno: la emergencia, o más bien, la invención de un nuevo mecanismo de poder poseedor de técnicas procedimentales altamente específicas... lo que es también, creo, absolutamente incompatible con las relaciones de soberanía...". Estoy proponiendo que aceptar una versión auto-contenida de Occidente es ignorar sintomáticamente su producción por el espacia-miento-temporalización del proyecto imperial. A veces parece que la misma lucidez del análisis de Foucault sobre siglos de imperialismo europeo produjera una versión en miniatura de ese fenómeno heterogéneo: manejo del espacio, pero por doctores, desarrollo de administraciones, pero en asilos; consideraciones de la periferia pero en términos de los dementes, prisioneros y niños. La clínica, el asilo, la prisión, la universidad, parecen alegorías de pantalla que clausuran de antemano una lectura de las narrativas más amplias del imperialismo[26]

Así, el discurso de la conciencia unificada del subalterno *debe* habitar la estrategia de estos historiadores, así como el discurso del sujeto micrologizado o "situado" debe marcar el de los anti-humanistas al otro lado de la división internacional del trabajo. Las dos siguientes aseveraciones de Ranajit Guha y Louis Althusser pueden ser entonces percibidas, no como señal de una contradicción, sino como la fractura de una discontinuidad de niveles filosóficos, *así como* de una asimetría estratégica: "Sin embargo proponemos", escribe Guha en los años ochenta, "concentrarnos en esta conciencia como nuestro tema central, porque no es posible explicar la experiencia de la insurrección simplemente como una historia de acontecimientos carentes de sujeto" (4.11). Precisamente, "no es posible". En tanto Althusser escribe en 1967:

> Innegablemente, ya que ha sido admitido en su obra –y *El Capital* lo demuestra– Marx le debe a Hegel la decisiva categoría filosófica de proceso. Le debe aún tanto más, que el propio Feuerbach no lo sospechaba. Le debe el concepto de proceso *sin sujeto*... El origen, indispensable para la naturaleza teleológica del proceso... debe ser *negado* desde el principio, de modo que el proceso de alienación pueda ser un proceso sin sujeto. . La lógica de Hegel es la del Origen afirmado-negado: la primera forma de un concepto que Derrida ha introducido a la reflexión filosófica, la *borradura*[27].

Como ha remarcado correctamente Chakrabarty, "Marx pensaba que la lógica del capital podía ser descifrada mejor sólo en una sociedad donde 'la noción de igualdad humana hubiera ya adquirido el arraigo de un prejuicio popular'" (2.263). La primera lección de ideología consiste en que un "prejuicio popular" se confunde con la "naturaleza humana", esa lengua materna original de la historia. La historiografía marxista puede quedar atrapada en la lengua materna de una historia y una cultura que han coronado en el individualismo burgués. Mientras grupos como el colectivo de Estudios de la Subalternidad intenten abrir los textos de Marx más allá de su procedencia europea, más allá de un internacionalismo homogéneo, en la vía de un reconocimiento persistente de la heterogeneidad, el propósito mismo de "olvidar su lenguaje original (o "enraizado" –*die ihm*

26 Spivak, "Can the Subaltern Speak?"

27 Althusser, "Sur le rapport de Marx à Hegel", en *Hegel et la pensée moderne*, ed. Jacques d'Hondt (Paris: Presses universitaires, 1970), pp. 108-9.

angestammte Sprache) mientras se usa el nuevo" tiene que ser reinscrito[28] Un reconocimiento reiterado de la complicidad de lo nuevo con lo "original" está a la orden del día. He tratado de indicar esto deconstruyendo, por un lado, la oposición entre el colectivo y su objeto de investigación –el subalterno–; y por otro, deconstruyendo la aparente continuidad entre ellos y sus modelos anti-humanistas. Desde este punto de vista, sería interesante si, en lugar de hallar su único internacionalismo en la *historia* europea y la *antropología* africana (un desglose disciplinario interesante), encontrasen también líneas de contacto, por ejemplo, con la *economía política* del movimiento campesino independiente de México[29].

Sólo es posible leer a contrapelo si existen ciertos desajustes en el texto, que nos señalen el camino. (Se los llama a veces "momentos de transgresión".) Me gustaría redondear el conjunto de mi argumento analizando dos de estos momentos en el trabajo de este grupo. En primer término, su tratamiento del rumor; y en segundo, el lugar de la mujer en su argumento.

El rumor

El tratamiento más extenso del rumor, que puede hallarse en EAP, no forma parte, estrictamente hablando, del trabajo del grupo. Sin embargo, creo estar en lo correcto al sostener que las páginas de Guha explicitan un conjunto implícito de supuestos sobre la naturaleza de los medios de comunicación del subalterno, tales como el rumor, y sobre su papel en la movilización de la insurgencia, que están presentes en el trabajo de todo el grupo. Esto también pone en relieve la contradicción inherente a la práctica general del grupo –que se inclina hacia el post-estructuralismo–, y a su adhesión a la primera época semiológica de Barthes, Levi-Strauss y Greimas y a los estructuralistas taxonómicos como Vygotsky, Lotman y Propp.

Steven Ungar delinea la trayectoria de Barthes de la semiología a la semiotropía, a través de la semioclastia, en *Roland Barthes the Professor of Desire*[30]. Cualquier uso del Barthes de la primera época tendría que refutar, así sea brevemente, la propia refutación y rechazo que hace Barthes de sus posiciones tempranas.

Una de las empresas cuestionadas por la crítica del sujeto de conocimiento identificada con el anti-humanismo post-estructuralista, es el deseo de producir taxonomías exhaustivas, de "asignarle nombres mediante una operación meta-lingüística" (2.10 [Ver aquí Guha, p. 42]). Ya he tratado extensamente esta cuestión en otra parte de mi ensayo. Todos los autores arriba citados serían susceptibles

28 Karl Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", en *Surveys from Exile* ed. David Fernbach (Nueva York, Vintage Books, 1974), p. 147

29 Para una obra histórica relacionada a su lucha contemporánea, ver John Womack, *Zapata and the Mexican Revolution* (Nueva York, Knopf, 1969).

30 Steven Ungar, *Roland Barthes: the Professor of Desire* (Lincoln: the Univ. of Nebraska Press, 1983).

a esta acusación. Aquí quiero señalar su común fonocentrismo, la convicción de que el habla es una representación directa e inmediata de la conciencia-de-voz y de que la escritura es una transcripción indirecta del habla. Como dice Guha, citando a Vygotsky, "La velocidad del discurso oral es desfavorable a un proceso complicado de formulación; no deja tiempo para la deliberación y la elección. El diálogo implica la expresión inmediata no premeditada" (EAP 261).

Según esta consideración, la historia de la escritura es coincidente con la inauguración y desarrollo de la explotación. Ahora, no hay razón para cuestionar este recuento bien documentado de lo que podría denominarse escritura en el sentido "estrecho" o "restringido". Sin embargo, frente a este modelo restringido de escritura, no debiera erigirse un modelo de habla al que se le asignara una autoidentidad total basada en un modelo psicológico tan tosco que implicara que el espacio de "premeditación" está confinado a la conciencia deliberativa, basándose en "evidencia" empírica tan impresionista como "la velocidad del discurso oral".

En contraposición, las teorías post-estructuralistas de la conciencia y del lenguaje sugieren que toda posibilidad de expresión, hablada o escrita, comparte un distanciamiento común respecto a un sí mismo, para que el significado pueda surgir: pero no sólo el significado para los otros; también el significado de sí mismo y para sí mismo. He adelantado esta idea en mi análisis de la "alienación". Además, estas teorías sugieren que el "sí mismo" *[self]* es en sí mismo, siempre producción más que fundamento, idea que he abordado en mi tratamiento del "efecto-de-sujeto". Si se percibe la escritura en términos de su aserción histórica, la producción de nuestro sentido del sí mismo como fundamento parecería estar estructurada como la escritura:

> Los predicados esenciales en una mínima determinación del concepto clásico de escritura... (son que) un signo escrito... es una marca que queda *(reste)*,... (que) lleva consigo una fuerza que rompe con su contexto,... (y que) esta fuerza de ruptura está ligada al espaciamiento... lo que lo separa de otros elementos de la cadena contextual interna... ¿Están estos tres predicados, junto con todo el sistema que implican, estrictamente limitados, como frecuentemente se cree, a la comunicación "escrita" en el sentido estrecho de la palabra? ¿No puede hallárselos en todo el lenguaje, en el lenguaje hablado, por ejemplo, y por último, en la totalidad de la "experiencia" en cuanto que es inseparable de este campo de la huella, vale decir, de la red de obliteración y de diferencia, de unidades de iterabilidad, que son separables de su contexto interno y externo, así como de sí mismos, puesto que la misma iterabilidad que constituía su identidad no les permite ser una unidad de autoidentidad?[31]

31 Derrida, "Signature Event Context", en *Margins of Philosophy*, tr. Alan Bass (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1982), p. 317-18

Debemos volver a "Signature Event Context" de Derrida, de donde se tomó el extenso pasaje citado, para lo que hace a una consideración más amplia de cómo las exigencias de la teoría prohiben la manipulación ideológica del psicologismo y empirismo *ingenuos*. Baste decir aquí que esta línea de pensamiento podría armonizarse con el argumento de que lo abstracto determina lo "concreto"[32]. Tal argumento no se asienta en una prioridad cronológica, sino en una prioridad lógica. Y es lamentable que, gracias a los nobles esfuerzos de Engels por hacer accesible a Marx, su idea de la "determinación" haya sido frecuentemente reducida a la "causalidad". No puedo elaborar sobre esta situación histórica aquí. Baste decir además que, según esta línea de argumentación, no sólo parecería que "describir el habla como la expresión inmediata del ser" marca el lugar de un deseo que está obligado a pasar por alto la complejidad de la producción de (un) sentido(s) del ser. Según esto, también habría que reconocer que ningún habla, ningún "lenguaje natural" (un oxímorón inconsciente), ni siquiera un "lenguaje" gestual, puede significar, indicar o expresar sin la mediación de un código pre-existente. Además, habría que comenzar a sospechar que las manifestaciones más autoritarias y potencialmente más explotadoras de la escritura en el sentido estrecho –los códigos de la ley– obran bajo un fonocentrismo implícito, el presupuesto de que el habla es la expresión inmediata del sí mismo.

Considero más apropiado pensar que el poder del rumor en el contexto subalterno deriva de su participación en la estructura de la escritura ilegítima más que de la escritura autoritaria de la ley, la misma que es confirmada por el modelo fonocéntrico del espíritu de la ley. "La escritura, el proscrito, el hijo perdido. Debe recordarse aquí que Platón siempre asocia habla y ley, *logos* y *nomos*. Las leyes hablan. En la personificación de *Crito*, las leyes le hablan a Sócrates directamente"[33].

Consideremos ahora las páginas 259-64 de *EAP*, donde se lleva a cabo el análisis del rumor. (Estas páginas se citan en 3.112, n. 157.) Recordemos también que el marco mental de los campesinos está tan afectado por el fonocentrismo de una tradición en la que *sruti* –lo que se oye– tiene la mayor autoridad, como el marco mental del historiador por el fonocentrismo de la lingüística occidental. Nuevamente, es más una cuestión de complicidad que de distancia de conocimiento.

Si, entonces, "el rumor es expresión hablada *par excellence*" (EAP 256), es preciso ver que su "inmediatez funcional" reside en su no pertenencia a una conciencia-de-voz *única*. Cualquier lector/a puede "llenarla" con su "conciencia".

32 Para otra transformación contemporánea de este noción, ver Antono Negri, *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundisse*, tr. Harry Cleaver et al. (South Hadley: Begin and Garvey, 1984), pp. 41-58.

33 Derrida. "Plato's Pharmacy", en *Dissemination*, tr. Barbara Johnson (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1981), p. 146.

El rumor evoca la camaradería porque pertenece a cada "lector" o "transmisor". Nadie es su origen o fuente. De esta manera, el rumor no es error, sino primordialmente (originariamente) errante, siempre en circulación, sin una fuente asignable. Esta ilegitimidad lo hace accesible a la insurgencia. Su "transitividad absoluta" (diríamos "indefinida", dado que "puede atribuírsele fuente(s) ficticias"), que se desmorona en el origen y en el final (clara imagen de la escritura), puede describirse como el modelo recibido de *habla*, en el sentido estrecho ("la colateralidad de palabra y hecho brotan de una voluntad común"), tan sólo bajo la influencia del fonocentrismo. De hecho, quince páginas más adelante, el autor mismo se acerca a esta posición cuando se percata que los insurgentes –quienes también están bajo la influencia del fonocentrismo– restringen la verbalidad abierta del rumor a través de un horizonte apocalíptico. El subalterno, la autoridad de élite y el crítico de la historiografía se hacen cómplices aquí. Sin embargo, la descripción del rumor en sus "rasgos distintivos [de]... anonimato y transitividad" (EAP 260) señala una contradicción que nos permite leer a contrapelo el texto de *Subaltern Studies*.

El extraño maridaje entre el estructuralismo soviético y el anti-humanismo francés produce a veces un efecto engañoso. Por ejemplo, la aplicabilidad al rumor de la sugerencia barthesiana de que la atribución de autoría cierra del todo la *escritura*, debería alertarnos sobre el carácter escritural *(scriptible)* del rumor, en lugar de obligarnos a desplazar al habla la aseveración de Barthes vía Vygotsky. El diálogo, según Vygotsky, es el ejemplo privilegiado de la denominada comunicación de verbalidad directa entre dos "autores" o fuentes inmediatamente autopresentes. Se supone que el diálogo es "impremeditado" (a pesar de que las teorías del efecto-de-sujeto o de la determinación abstracta de lo concreto considerarían dudoso este alegato). El rumor es un relevo de algo siempre asumido como pre-existente. En efecto, las autoridades coloniales se equivocaron al tomar el rumor como habla, al imponer los requerimientos del habla, en el sentido estrecho, a algo que extrae su fuerza de su participación en la escritura, en el sentido amplio.

El grupo de los Estudios de la Subalternidad nos ha conducido aquí a un tema de gran riqueza. El entrecruzamiento de las posibilidades revolucionarias no posesivas en la estructura de la escritura en general y su control por el fonocentrismo del subalterno nos da acceso a una micrología, o funcionamiento en escala diminuta, del mundo filosófico del subalterno. El asunto del "papel en blanco que cae del cielo" o el uso de material aparentemente "fortuito" "para... transmitir... la propia orden del Thakur por escrito" (EAP 248-9), por ejemplo, nos podría proporcionar un texto muy complejo para el uso de la estructura de la escritura en la fábula de la "conciencia del insurgente". El tema del papel de "la lectura de los periódicos en voz alta" en la construcción de Gandhi como significante, se deja de lado quizás muy rápidamente como instancia de dependencia respecto al "lenguaje hablado", cuando lo que demuestra tal acto

es que "una historia adquiere autentificación de su tema y del nombre de su lugar de origen más que de la autoridad del corresponsal" (3.48-9). Me he detenido tanto en este punto que ahora sólo me resta decir que el periódico es escritura explotadora en el sentido estrecho, que "el lenguaje hablado" es un concepto fonocéntrico en el que se supone que la autoridad emana directamente de la conciencia-de-voz del hablante autopresente, y que la lectura en voz alta de un texto ajeno, como lo hace "un actor en escena", no es otra cosa que la puesta en marcha de la escritura en el sentido general. Para corroborar esto, puede verse el contraste que se establece entre hablante y rétor en la tradición occidental, desde el Sócrates platónico, pasando por Hobbes y Rousseau hasta J.L. Austin[34]. Cuando los periódicos empiezan a publicar rumores (3.88), la gama de posibilidades especulativas se vuelve aún más seductora. La propia investigadora resulta tentada por el circuito de "absoluta transitividad".

Sin ceder a esta seducción puede formularse la siguiente pregunta: ¿de qué sirve reparar en el desajuste entre la estructura sugerida de la escritura-en-general y el interés declarado en el fonocentrismo? ¿De qué sirve señalar que un fonocentrismo común une al subalterno, a la autoridad de élite y al historiador crítico-disciplinario, y que sólo una lectura a contrapelo podría revelarnos la adhesión a la ilegitimidad por parte del primero y el tercero? Dicho de otro modo, citando a Terry Eagleton:

> Marx es un metafísico, como lo es Schopenhauer y como lo es Ronald Reagan. ¿Se ha ganado algo con esta maniobra? ¿Si es verdadera, es esclarecedora? ¿Qué está en juego ideológicamente en tal homogeneización? ¿Qué diferencias materializa para suprimir? ¿Incomodaría o deprimiría a Reagan? Si lo que está en juego para el deconstruccionismo es el discurso metafísico, y si éste es completamente generalizado, entonces, hay un sentido en que al leer a contrapelo estamos subvirtiéndolo todo y nada[35]

No todos los modos de comprender el mundo y de actuar sobre el son *igualmente* metafísicos o fonocéntricos. Por otra parte, si *hay* algo compartido por la élite (Reagan), la autoridad colonial, el subalterno y el mediador (Eagleton/Estudios de la Subalternidad) que preferiríamos no reconocer, cualquier solución elegante que formulemos por medio de tal negación no pasaría de ser la marca de un sitio del deseo. Lo óptimo sería entonces el intento de forjar una práctica capaz de cargar con el peso de tal reconocimiento. Al usar el funcionamiento enterrado de la estructura de la escritura como palanca, el lector

34 El tratamiento de la autoridad que realiza Hobbes en el *Leviathan* y el tratamiento del genio que realiza Kant en *The Critique of Judgement* son dos de los muchos *loci classici*. Existen extensos tratamientos de esta temática, -como puede encontrarsela en el Sócrates platónico, en Rousseau y en J.L. Austin-, en "Plato's Pharmacy", en *Of Grammatology*, y en "Signature Event Context" de Derrida, respectivamente.

35 Terry Eagleton, *Walter Benjamin: or Towards A Revolutionary Criticism* (London: Verso Press, 1981), p. 140.

estratégico puede revelar la asimetría entre los tres grupos mencionados arriba. No obstante, como "una lectura a contrapelo" tiene que permanecer estratégica siempre, nunca podrá alegar que ha establecido la verdad autoritaria de un texto, deberá seguir siendo siempre dependiente respecto a las exigencias prácticas y nunca conducir legítimamente a una ortodoxia teórica. En el caso del grupo de Estudios de la Subalternidad, tal lectura le evitaría la peligrosa trampa de alegar que se ha establecido el conocimiento verdadero sobre el subalterno y su conciencia.

La mujer

El grupo es escrupuloso en su consideración hacia las mujeres. En varios lugares, registran momentos en que hombres y mujeres participan conjuntamente en la lucha (1.178, *EAP* 130) y donde sus condiciones de trabajo o educación sufren de discriminación genérica o de clase (2.71, 2.241, 243, 257, 275). Empero, creo que pasan por alto cuán importante es la metáfora-concepto mujer para el funcionamiento de su discurso. Con esta consideración llevaré a término el conjunto de mi argumento.

En cierta lectura, la figura de la mujer es ampliamente instrumental al cambio de función de los sistemas discursivos, como es el caso en la movilización insurgente. Nuestro grupo rara vez se plantea los problemas de la mecánica de esta instrumentalidad. Para los insurgentes, en su mayoría masculinos, la "femineidad" es un campo discursivo tan importante como la "religión". Así, cuando la protección a las vacas se convierte en un significado volátil para la re-inscripción de la posición social de varios tipos de grupos subalternos, semisubalternos y de élite indígena, la vaca se transforma en una figura femenina de uno u otro tipo. Considerando que en el siglo XIX británico el acceso femenino al "individualismo posesivo" es una de las fuerzas sociales más importantes, ¿qué significa sugerir que la "femineidad" tiene el mismo sentido y fuerza discursivos para todos los grupos heterogéneos meticulosamente documentados por Pandey? Chakrabarty realiza una investigación análoga sobre la figura del "trabajador". No hay tal suerte para la "mujer".

En el nivel más "antiguo e indígena" de lo religioso, un nivel que "tal vez dio (al montañés rebelde) una potencia extra (sic) en tiempos de desgracia colectiva y opresión externa" (1.98), todas las deidades son diosas devoradoras de hombres. A medida que este nivel de colectividad pre-insurgente se va transformando gradualmente en revuelta, continúan ofreciéndose más sacrificios a las diosas que a los dioses. Así, incluso cuando este nivel de revuelta liderizada por gente subalterna se compara con las "luchas de élite del período anterior" (1.124), notamos que en ese período, las luchas comenzaron en dos ocasiones porque los hombres no aceptaban el liderazgo femenino:

> Con la destitución de Ananta Bhupati en 1836, 17avo Zamindar de Golgonda, el Recaudador de Vishkhapatnam colocó a Jamma Devamma, viuda del 15avo Zamindar, en su lugar. Esta era una afrenta a los *muttadars** y *mokhasadars*** de Gudem, a quienes no se consultó... y que protestaron en sentido de que nunca habían sido gobernados por una mujer... En Rampa, después de la muerte del Mansabdar Ram Bhupati Dev en marzo de 1835, vino una revuelta de *muttadars* contra la hija que había sido designada como sucesora (1.102).

En términos de una semiosis social, ¿cuál es la diferencia entre diosas devoradoras de hombres, objetos de reverencia y generadoras de solidaridad, por un lado, y por otro, hijas y viudas seculares, inaceptables como líderes? Con motivo del "cultivo de la caña de azúcar" en UP oriental, Shahid Amin habla de la no coincidencia deliberada que se creó entre la inscripción natural (como en *script*, guión de teatro) del calendario de la cosecha y la inscripción artificial del circuito del capital monopólico colonial. Por supuesto, sería muy interesante preguntarse cómo se hubiera desarrollado la composición del campesinado y la tenencia de la tierra, si se hubiera permitido que ambas inscripciones coincidieran. Sin embargo, también debe advertirse que la dote es la demanda *social* invariablemente mencionada, que permitía que las demandas de la naturaleza devastaran al campesino por medio de las demandas del imperio. ¿Deberíamos preocuparnos por la constitución del subalterno como sujeto (sexuado), cuando la explotación de la diferencia sexual parece tener un papel tan decisivo en tantos frentes? ¿Deberíamos tomar nota de que el proverbio mencionado en 1.53***, es recitado por una hija joven, que se niega a las demandas de su amante para preservar los sembradíos de su padre? ¿Deberíamos prestar atención a esa división metafórica de la sexualidad (en el caso de la mujer, el sexo es, por supuesto, idéntico a su ser o a su conciencia) que la equipara con una heredad, que se transfiere o no, del padre al amante? Realmente, en un colectivo que presta tanta atención a la subjetividad o posicionamiento-de-sujeto del subalterno, resulta sorprendente encontrar tal indiferencia por la subjetividad e incluso por la indispensable presencia, de la mujer como instrumento decisivo. Estas cuatro oraciones podrían servir para ilustrar mi argumento:

* N. de T. *Mutta* - Gran heredad, que usualmente comprendía varias aldeas en Andhra. Por lo tanto, *-dar* tenedor de una *mutta*.

** N. de T. *Mokhasadar* - Tenedor de una tenencia *mokha-a* de aldea o tierra asignada a un individuo sea gratuitamente sea a cambio de una pequeña renta fija con la condición de prestar servicios en la región Telugu.

*** N.E. Se refiere al proverbio "Aunque amor mío tu eres muy querido para mí, ¿por qué me pides toda la rama? No estoy dispuesta a llegar siquiera con media rama, porque es de mango (y por lo tanto, muy valiosa)", analizado por Shahid Amin, "Small Peasant Commodity Production and Rural Indebtedness: the Culture of Sugarcane in Eastern UY P., c. 1880-1920". En. *Subaltern Studies* I Ranajit Guha (ed.) 1996 (1982).

> No era inusual que un *Patidar** "superior" gastara su dinero de dote y devolviera la esposa a su padre, para poder casarse otra vez y obtener otra dote. Entre *patidars*, se consideraba muy vergonzoso tener que recibir a una hija devuelta [!]... Se formaban *gols*** para impedir desastrosos matrimonios hipergámicos con linajes *patidar* "superiores"... Por lo tanto, descubrimos aquí una forma fuerte de organización subalterna dentro de la casta *patidar*, que permitía un control respecto al poder de la élite *patidar*... Ni Mahatma Gandhi pudo romper la solidaridad del *gol* patidar de las 21 aldeas.

No veo cómo puede pasarse por alto aquí la decisiva instrumentalidad de la mujer como objeto de intercambio simbólico. Sin embargo, se llega a esta conclusión: "la solidaridad de los *Gols* era una forma de solidaridad de *clase*" (1.202, 203, 207). La condición de la mujer "mejora" como secuela, al igual que la condición del insurgente bajo el poder colonial; pero entonces, ¿cuál es la diferencia? El subalterno masculino y el historiador resultan unidos aquí en el supuesto común de que el sexo procreativo es una especie aparte, que apenas –si acaso– se considera parte de la sociedad civil.

En el contexto de la India contemporánea, estas cuestiones no carecen de importancia. Así como los *ulgulan* [rebeliones] de 1899-1901 des-hegemonizaron el cristianismo milenarista en el contexto indio, también los *adivasis* parecen haberle sacado el jugo a las posibilidades emergentes de una religión centrada en deidades femeninas en el movimiento Devi de 1922-23, un movimiento que impugnó activamente la re-inscripción de la tierra como propiedad privada[36]. En el actual contexto indio, ni la religión ni la femineidad muestran un potencial emergente de este tipo.

He dejado para el final dos amplias áreas en las que la instrumentalidad de la mujer adopta su forma más impresionante: las nociones de territorialidad y modo comunal de poder.

Metáforas-concepto de territorialidad y de mujer

El concepto de territorialidad está implícito en la mayoría de los ensayos de los tres volúmenes de *Subaltern Studies*. Nuevamente, la exposición teórica explícita se encuentra en este caso en *EAP*. La territorialidad es la "atracción combinada de los lazos primordiales de parentesco y de comunidad" que forma parte "de la mecánica real de... la movilización autónoma" (*EAP* 118). En el nivel más simple posible, es evidente que las nociones de parentesco resultan ancladas

* N. E. Casta dominante de Gujarat.

** N.E. Círculo matrimonial Patidar

36 Ver Hardiman, "Adivasi Assertion in South Gujarat: the Devi Movement of 1922-3", en 3.

y consolidadas por medio del intercambio de mujeres. Esta consolidación, según Guha, rebasa la división religiosa entre lo hindú y lo musulmán. "En Tamil Nadu... con las cuatro (subdivisiones de la comunidad musulmana, G.S.), la endogamia ayuda a reforzar sus identidades diferenciadas tanto en términos de parentesco como de territorio" (EAP 299). En "Allahabad... los Mewati... realizaron una movilización masiva de sus aldeas exógamas densamente emparentadas entre sí" (EAP 316). En todos estos ejemplos, la mujer es el sintagma olvidado en la semiosis de la subalternidad de la insurrección.

A lo largo de estas páginas, mi propósito ha sido el de mostrar la complicidad entre sujeto y objeto de investigación; es decir, entre el grupo de Estudios de la Subalternidad y la subalternidad. Aquí también, la tendencia de los historiadores, no de ignorar, sino de re-nombrar la semiosis de la diferencia sexual como "clase" o "solidaridad de casta" (*EAP* 316), guarda una suerte de relación con el intento general de los campesinos por anular la distinción entre consanguinidad y co-residencia. Como en el caso de las brutales costumbres matrimoniales de los *patidars*, aquí el historiador menciona la simple exclusión del subalterno como sujeto femenino (sexuado), sin detenerse a reflexionar sobre ella: "En cada una de estas (aldeas rebeldes), casi toda la población, *excluyendo a las mujeres adquiridas por matrimonio*, alegaba ser descendiente de un patrilinaje común, consanguíneo o mítico, y se consideraba como miembro del mismo clan o *gotro* Esta creencia en un ancestro compartido hizo que la aldea se afirmara positivamente al actuar como una unidad de solidaridad y negativamente al poner en marcha un elaborado código de discriminación contra los extraños" (*EAP* 314, énfasis mío)

A pesar de que todos aceptaron sin gran énfasis y trivialmente que la mujer, carente de una identidad propia, era quien hacía funcionar este patrilinaje consanguíneo o mítico; y a pesar de que, en opinión del historiador, "estos lazos primordiales con base aldeana eran el medio principal de movilización rebelde, de *mauza* a *mauza*, por todo el norte y el centro de India en 1857" (*EAP* 315), parece que no podemos dejar de investigar la privación-de-sujeto de la mujer en el funcionamiento de esta movilización y esta solidaridad. Me parece claro que, si la cuestión de la conciencia subalterna femenina, cuya instrumentalidad es tan frecuentemente percibida como decisiva, es una pista falsa*, la cuestión de la conciencia del subalterno como tal debe juzgarse también como una pista falsa.

"La territorialidad actuaba en grado nada despreciable para frenar la resistencia contra la soberanía británica" (*EAP* 331). Lo que esta resistencia requería era

* N. E. En el original, *red herring*, lit. "arenque rojo", expresión intraducible que indica algo que hace desviar la

un concepto de "nación". Hoy, después de la computarización de la economía global, los conceptos mismos de nación se están volviendo problemáticos de manera específica:

> El modo de integración de los países sub-desarrollados a la economía internacional ha cambiado, de una base exclusivamente ligada a la explotación de materias primas y mano de obra, a otra en que la manufactura ha ganado preponderancia. Este movimiento ha ocurrido paralelamente a la proliferación de zonas de procesamiento de exportaciones (ZPEs) en todo el mundo. Más que un concepto uniformemente definido o geográficamente delimitado, la zona de procesamiento de exportaciones provee una serie de incentivos y laxas restricciones para las corporaciones multinacionales de parte de los países en desarrollo en su esfuerzo por atraer inversión extranjera a la manufactura orientada a la exportación. Esto ha dado lugar a nuevas ideas sobre el desarrollo que *frecuentemente cuestionan las nociones preexistentes de soberanía nacional*[37]

Si el insurgente campesino fue la víctima y el héroe desconocido de la primera ola de resistencia contra el imperialismo territorial en la India, se sabe muy bien que, por razones de connivencia entre las estructuras patriarcales pre-existentes y el capitalismo internacional, la mujer sub-proletaria urbana es el sujeto paradigmático de la configuración actual de la División Internacional del Trabajo[38]. Conforme investigamos las pautas de resistencia entre estas "eventuales permanentes", los problemas de constitución-de-sujeto en la mujer subalterna van adquiriendo importancia.

El modo comunal de poder y el concepto de mujer

A pesar de que el concepto de modo comunal de poder de Partha Chatterjee no está implícito de modo tan generalizado en todo el trabajo del grupo, se trata de un argumento importante y sustantivo para el proyecto de los Estudios de la Subalternidad. Aquí se muestra que la importancia de las estructuras de poder comunales, basadas en gran parte en la familia y en el clan, abarcan partes extensas del mundo pre-capitalista. Nuevamente, la importancia definitoria decisiva, sintagmática y micrológicamente anterior, de la diferencia sexual en el despliegue de tal poder es excluida de antemano, de modo que se percibe a la sexualidad sólo como un elemento entre los muchos que impulsan esta "organización social de la producción" (2.322). La tarea de hacer visible la figura de la mujer no es, quizás, una tarea que se pueda pedir con justicia al grupo. A esta lectora le parece, sin embargo, que una historiadora feminista de la subalternidad tendría que plantearse el problema de la mujer como un asunto estructural más que marginal

37 June Nash y María Patricia Fernández Kelley, eds., *Women, Men, and the International Division of Labor* (Albany Suny Press, 1983), p. viii

38 Trato este asunto en "The Politics of 'Feminist Culture' ", en prensa en *Praxis International*.

en cada uno de los muy diferentes tipos y culturas que Chattarjee invoca en "Mas sobre los modos de poder y el campesinado".

Si en la explicación de la territorialidad yo noto una tensión entre las descripciones consanguíneas y espaciales que comparten el subalterno y el historiador, en el caso del "modo comunal de poder", se nos muestra un choque entre las explicaciones que emanan de percepciones "políticas" y aquellas que surgen del parentesco. Esta es otra versión de la misma batalla la aparente neutralización genérica del mundo, que se explica finalmente mediante la razón, negando y subsumiendo la sociedad doméstica en la sociedad civil.

El antagonismo entre parentesco y política es uno de los argumentos principales de Chatterjee ¿Qué papel juega aquí la figura de la mujer? En la dispersión del campo de poder, la división sexual del trabajo se define progresivamente desde arriba como participación compartida en el poder. Ese relato es la parte subyacente de la taxonomía de poder que Chatterjee expone.

Así, puede que haya otros modos de sustentar la propuesta de que "la estructura de la autoridad comunal debe localizarse fundamentalmente en la ideología". Nuestra explicación tomaría en cuenta las estructuras específicamente patriarcales que produce el campo discursivo de la unidad de la "comunidad en su conjunto". "La fuente de toda autoridad es la comunidad en su conjunto, donde nadie es depositario permanente de poderes delegados" (2.341). Si se lee la narrativa de "la institucionalización de la autoridad comunal" (2.323) con esto en mente, puede hacerse que la taxonomía de los modos de poder interactúe con la historia de la sexualidad.

Chatterjee cita a Victor Turner, quien propone que el resurgimiento de los modos comunales de poder frecuentemente crea formas de combatir a las estructuras feudales: "la resistencia o revuelta frecuentemente adopta la forma de... *communitas*" (2.339). Este aserto es particularmente desafiante en el caso de la deshegemonización de la monarquía. En esta fábula de ritmo rápido sobre el progreso de los modos de poder, puede verse que la idea de un tipo de rey puede haber suplido una brecha inherente a la ideología de la comunidad-en-su-conjunto: "un nuevo tipo de jefe a quien Tacitus denomina 'rey' (*rex*) que fue elegido dentro del 'clan real'" (2.323). La figura de la mujer intercambiada todavía produce la unidad cohesiva de un "clan", aún si lo que de ello emerge es un "rey". Y así, cuando la *comunidad* insurgente invoca al monarca contra la autoridad *feudal*, la explicación de que ellos están re-infundiendo en el rey –o re-llenándolo con– la vieja ideología patriarcal de la consanguinidad, que nunca está lejos de la metáfora del Rey como Padre, parece aún menos sorprendente (3.344).

Mi argumento es, por supuesto, que a través de todos estos heterogéneos ejemplos de territorialidad y del modo comunal de poder, la figura de la mujer, trasladándose de clan a clan, de familia a familia, como hija/hermana y esposa/madre, realiza la sintaxis de la continuidad patriarcal, aún si ella misma resulta así vaciada de una identidad propia. En este área particular, la continuidad

de la comunidad o de la historia, tanto para el subalterno como para el historiador, se produce por encima (pretendo una metáfora copulativa, filosófica y sexualmente) del encubrimiento de su discontinuidad, por encima del repetido vaciamiento de su significado como instrumento.

Si aquí parezco intransigente, quizás la distancia recorrida entre el alto estructuralismo y el actual anti-humanismo puede ser medida, de mejor manera, a partir de dos célebres pasajes de dos hombres famosos. Primero, un ejemplo de olímpica destitución, que ignora el papel de la representación en la constitución-del-sujeto:

> Toda la demostración... ha podido ser llevada a buen término mediante una condición: considerar las reglas de matrimonio y los sistemas de parentesco como una especie de lenguaje... El hecho de que el mensaje (*message*, G.S.) esté aquí constituido *por las mujeres del grupo* que circulan entre los clanes, líneas de descendencia o familias (y no como en el lenguaje propiamente dicho, *por las palabras del grupo* que circulan entre individuos) no altera en absoluto la identidad del fenómeno considerado en ambos casos Este equívoco (entre valores y signos, G.S.) se manifiesta divertidamente en una crítica que ha sido a veces dirigida a *Structures élémentaires de la parenté*: libro "anti-feminista", han dicho algunos, porque en él las mujeres son tratadas como objetos... (Pero, G.S.) a diferencia de las mujeres, las palabras no hablan. Las mujeres son productoras de signos al mismo tiempo que los signos, como tales, no pueden reducirse al estado de símbolos o fichas[39]

Y el segundo, que es el reconocimiento de un límite:

> Las significaciones o valores conceptuales que aparentemente están en juego, y son los medios, en todos los análisis nietzscheanos sobre la diferencia sexual, la "incesante guerra entre los sexos", el odio mortal entre los sexos, el "amor", el erotismo etc., están todos en el vector de lo que puede denominarse el proceso de *propiación* (apropiación, expropiación, tomar, tomar posesión, don e intercambio, dominio, servidumbre etc.) Mediante numerosos análisis, que no puedo proseguir aquí parece ser que, en virtud de la ley que hemos formalizado, algunas veces la mujer es mujer al dar, *al darse a sí misma* mientras que el hombre toma, posee, toma posesión, y algunas veces, por contraste, la mujer al darse a sí misma, se-da-a-sí-misma-como, y así simula y asegura para sí misma el dominio posesivo. Como una operación sexual, la propiación es más poderosa, por indecidible, que la cuestión de *ti esti* (qué es, G.S.) que la cuestión del velo de la verdad o el significado del Ser. Tanto más –y este argumento no es ni secundario ni suplementario– porque el proceso de propiación organiza la totalidad del proceso del lenguaje y del intercambio simbólico en general, incluyendo, entonces el de todos los enunciados (*énoncés*) ontológicos[40]

39 Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, tr Claire Jacobson y Brooke Grundfest Schoepf (Garden City, Anchor Books, 1967), p 60 [N E. Para la presente versión se ha consultado la traducción de Eliseo Verón, Antropología Estructural, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968. pp. 56-57] Énfasis adicional.

40 Derrida, *Spurs*, pp. 109-11

Cito estos pasajes, de Lévi-Strauss y Derrida, separados por 20 años, como un signo de los tiempos. Pero no necesito agregar que, en el último caso, la cuestión del ser y el enunciado ontológico se relacionarían a la fenomenalidad de la conciencia subalterna como tal

Envío

En estas páginas, he puesto énfasis reiteradamente en la complicidad entre el sujeto y el objeto de la investigación. Como sujeto de la investigación, mi papel en este ensayo ha sido enteramente parasitario, ya que mi único objeto han sido los mismos *Subaltern Studies*. Sin embargo, también yo misma soy parte de su objeto. Situada dentro del actual escenario académico del imperialismo cultural, con una cierta *carte d'entrée* a los talleres teóricos de élite en Francia, traigo noticias de las líneas-de-poder desde dentro del palacio. Nada puede funcionar sin nosotros, pero la parte que nos toca es por lo menos históricamente irónica.

¿Qué queda de la sugerencia post-estructuralista acerca de que *todo* trabajo es parasitario, ligeramente a un lado de lo que se desea cubrir adecuadamente; a saber, que el crítico (historiador) y el texto (subalterno) están siempre "fuera/al lado de sí mismos"? La cadena de complicidades no se detiene con el cierre de un ensayo.

La Subalternidad como Perspectiva*

Veena Das

Los cinco volúmenes de *Subaltern Studies* representan una formidable contribución al saber historiográfico. Son una invitación a repensar la relación entre historia y antropología, desde un punto de vista que desplaza de la posición central al antropólogo o historiador europeo, como sujeto de un discurso cuyo objeto es la sociedad india. Esto no significa rechazar las categorías occidentales; antes bien, es señal de que se ha iniciado una relación nueva y más autónoma con ellas. Como muchas veces lo ha señalado Gayatri Spivak, el negar que escribimos como gente cuya conciencia ha sido formada como sujetos del colonialismo, equivale a negar nuestra historia. Sin embargo, esta conciencia de nosotros mismos como sujetos** coloniales, se ve transformada a su vez por nuestra experiencia, y por la relación que establecemos con nuestras propias tradiciones intelectuales.

Permítaseme comenzar con algunas preocupaciones que se "dan por sentadas" en la antropología, las que debieran ser interrogadas en el esfuerzo de crear una historia de la subalternidad. Gran parte del arsenal teórico de la antropología consiste en conceptos que pueden hacer inteligibles a otras sociedades, en términos de "leyes", "reglas" y formas de autoridad. Esto es cierto tanto para el caso de fenómenos culturales que pertenecen al dominio público, como las fiestas aldeanas, pero también para aquellos intensamente privados, como el tabú del incesto. En cada caso, los antropólogos se han interesado por saber cómo se crea el orden a partir del caos –por ejemplo, cómo el tabú del incesto crea relaciones perdurables entre *hombres*–, pero no cómo es violado este orden para crear estructuras de poder dentro de la familia. En otras palabras, todo el campo de las transgresiones, el desorden y la violencia, queda fuera de los dominios privilegiados de investigación del/a antropólogo/a. Este orden se crea al eliminar el caos que podría introducir la noción de sujeto. Es éste el aspecto al que se

* Traducción de Silvia Rivera Cusicanqui del artículo "Subaltern as Perspective". En: *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*, Ranajit Guha, editor. Delhi. Oxford University Press, 1989, pp. 310-324.

** N. de T. En inglés, la palabra *subject* tiene el doble significado, imposible de traducir al castellano, de *sujeto* y *súbdito*.

refiere Lévi Strauss al ratificarse frente a la crítica de Ricoeur, quien lo había acusado de proponer un sistema de categorizaciones desconectado de un Sujeto pensante. En sus propias palabras:

> Pero lejos de que la restricción nos parezca denunciar un vacío, vemos en ella la consecuencia inevitable, en el plano filosófico, de la elección de una perspectiva etnográfica que hicimos, ya que, por habernos puesto a buscar las condiciones en virtud de las cuales se vuelven mutuamente convertibles sistemas de verdades y pueden así ser simultáneamente recibibles para varios sujetos, el conjunto de esas condiciones adquiere el carácter de objeto dotado de una realidad propia e independiente de todo sujeto... Creemos que nada mejor que la mitología permite ilustrar y demostrar empíricamente la realidad de este pensamiento objetivado[1].

En mi opinión, el énfasis en un pensamiento objetivado, aceptable simultáneamente para varios sujetos diferentes –y que por lo tanto deja de ser obra de un sujeto pensante particular–, convierte al salvaje en inteligible, de forma tal que su subjetividad llega a ser completamente negada. Estos productos terminados de la conciencia colectiva siempre se perciben como representacionalmente completos. Al mostrar su racionalidad como sistemas de pensamiento, rara vez se toma en cuenta el proceso de su formulación. A pesar de las contribuciones formidables del estructuralismo, éste repite, en clave diferente, los temas del orden a partir del caos, que eran típicos de los enfoques funcionalistas clásicos.

Pero, si el excesivo énfasis en el orden y la represión hace difícil reconocer al sujeto en las teorías de la estructura social, ¿es que acaso las teorías de la acción social lo hacen mejor? En su formulación weberiana clásica, la característica de la acción social es que sea significativa. La explicación sociológica –advierte Weber– debe ser capaz de tomar en cuenta la subjetividad del actor individual. Sin embargo, un examen más atento de la teoría de la acción social de Weber, nos muestra que su paradigma de acción social es la acción racional. La acción afectiva, por ejemplo, sólo se toma en cuenta en la medida en que es capaz de desviar el curso de una acción racional bien definida. Todos los ejemplos de acción afectiva que ofrece Weber, corresponden a emociones negativas como la ira, los celos o el deseo de venganza. A pesar de su intención declarada de tratar toda acción como acción subjetiva, existe una sobredeterminación del hombre como ser racional. Luego, la acción afectiva se convierte en una categoría residual en la que se busca encasillar todo aquello que no puede ser explicado según el paradigma de la acción racional. En la teoría de la acción social de Weber, el

1 Ver Claude Lévi-Strauss *The Raw and the Cooked* (Harper and Row, 1975), p. 11 [N. de T. Para la presente versión se ha consultado la traducción de Juan Almela, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica, México, 1972, pp. 20-21.]

individuo es el actor de un sistema capitalista, que ejercita un control alerta sobre sí mismo. La categoría de significado es reducida a la categoría de motivación, y el individuo racionalmente controlado, que ejercita un control permanente y atento sobre sí mismo en el interés de transformar el mundo, se vuelve la medida de todas las cosas. Todas las otras formas del ser social –la mujer occidental, tanto como la gente no-occidental– son comprendidas en términos de una carencia, una desviación con respecto a la acción típico-ideal representada por el paradigma de la acción racional[2].

En este contexto, la cuestión no consiste en si podemos obliterar completamente el carácter objetivado de las instituciones sociales, sino ante todo, si es posible establecer una relación de autenticidad hacia dichas instituciones. Después de todo, aún el trabajo de Goffman y Foucault, preocupado por recuperar al sujeto cognoscente, ha mostrado cómo el poder cosificado y alienador de la sociedad fluye a través de sus más minúsculas ramificaciones capilares. ¿Cómo es que la clausura representacional que se presenta a sí misma como pensamiento, puede mostrarse como resultado de la actividad de sujetos pensantes? En otras palabras, ¿existen dispositivos de reflexión que pueden actuar como "correcciones" o "interrogaciones" en relación a una sociedad dada?

En este sentido, las contribuciones de los Estudios de la Subalternidad aciertan en establecer la centralidad del momento histórico de la rebelión, para la comprensión de los grupos y clases subalternas como sujetos de sus propias historias. Aunque existen también ensayos de carácter tipológico –como por ejemplo, el intento de Chatterjee de crear una tipología del poder[3], u otros que estudian el pensamiento como un sistema objetivado de representaciones–, estos trabajos constituyen la excepción. Todos los demás ensayos se concentran en el momento histórico de la contestación. Este es, precisamente, el momento plural en la vida de la sociedad india, en que el orden representacional entra en conflicto por la emergencia de un nuevo orden. Tenemos, en tal caso, lo que Castoriadis llamó un magma de significados[4], porque la clausura representacional que surge del pensamiento objetivado, se rompe ahora violentamente. Vemos en cambio que este orden está siendo interrogado. ¿Cuál es, entonces, la naturaleza de esta interrogación?

La primera pregunta que podríamos hacernos es: ¿cómo se constituyen los momentos de rebelión? Lo que surge con meridiana claridad en todas las contribuciones a estos volúmenes, es que el historiador no está embarcado aquí en una comprensión de la familia, el grupo de parentesco o la tribu en su vida

2 Veena Das, "Force as a residual category in Max Weber", en Surendra Munshi (ed.) *Marx and Weber: Modern Society on the Drawingboard* (de próxima aparición).
3 Partha Chatterjee, "More on modes of power and the peasantry", en Ranajit Guha (ed.) *Subaltern Studies II: Writings on South Asian History and Society* (Delhi: Oxford University Press, 1983).
4 Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la societe* (Paris: Editions de Seuil, 1975).

cotidiana. Antes bie… …tes grupos
han sido obligados a… …necen
a las estructuras de la… …derna
occidental (Arnold)[7], … …[9]
En otras palabras, cua… …al
en los volúmenes de… …na en
las cortes judiciales, c… …evas
formas de dominación… …de
vista, la elección pre… …desafío
muy serio a algunas de… …tropológica
acerca de las tribus o…

Una de las formas… …entre
las que se consideran… …edades
con un pasado feudal, … …dades
"frías" y sociedades "c… …ción
entre diacronía y sincr…
entre naturaleza e hist… …iento
occidentales y cristian… …dades que
se definen como frías, … …aturales,
mientras que la transic… …as leyes
internos de otro tipo de… Como lo
puso en evidencia el di… …ente, la
naturaleza refleja la su…
registro del desafío hi…

El primer acto en…
Subalternidad lleva a c…
grupos, es el de restau…
seguir pensando, por e…
montañosas, y que está…
como habitantes de un…

5 La palabra "contrato" se usa a… una narrativa.

6 Shahid Amin, "Approver's test… death", en Guha (1985), *SS V* (De… volumen, pp. 119 - 156)

7 David Arnold, "Touching the … OUP).

8 David Hardiman, "From custo… (1985) *SS IV* (Delhi: OUP).

9 David Arnold "Bureaucratic rec… en Guha (1985), *SS IV*.

10 J. Baudrillard, *Le miroir de la*…

11 Ramachandra Guha, "Forest… *SS IV* (Delhi, OUP).

la naturaleza la que resulta destruida con la promulgación de nuevas leyes que favorecen el uso comercial de los bosques en lugar de su conservación como hábitat de las tribus. Los rastros del pasado que sirven como fuente al historiador son, en los hechos, generados por el "contrato" opresivo que la tribu, casta o aldea es compelida a realizar con las instituciones modernas de la dominación. Estos rastros toman la forma de informes burocráticos o policiales, o expedientes de las cortes de justicia. En ocasiones también se analiza otro tipo de rastros, como por ejemplo en el notable trabajo de Pandey sobre los modos de escribir la historia que son propios de cada cultura. Sin embargo, como el propio Pandey lo señala, "(l)a historia de la India colonial se ha escrito generalmente sobre la base de los archivos coloniales oficiales, por la simple razón de que las fuentes no oficiales no son, ni abundantes, ni tan fácilmente accesibles[12]. Aunque me reservo el comentario sobre la supuesta "inaccesibilidad" de las fuentes no oficiales, yo estaría de acuerdo con la fina apreciación de Pandey, en sentido de que lo que convertía en acontecimiento algún suceso de la historia colonial, estaba centrado en cuestiones de "ley y orden", su ruptura o consolidación. Por lo tanto, construir el momento del desafío, es también construir la forma de la dominación racional-legal. Lo importante, empero, es que los sujetos de este poder no sean tratados como entes pasivos, sino mas bien que se los muestre en el momento en que tratan de desafiar este poder alienador. No obstante, el mismo hecho de que este momento está encapsulado en la forma de un informe burocrático o los expedientes de una corte judicial (es así como se vuelve accesible a la investigación), implicaría que el momento de la rebelión es también un momento de fracaso o derrota. Es posible que, de cara a las sólidas estructuras institucionales de la dominación burocrática, las rebeliones de los subalternos sólo nos brinden "una noche de amor", para usar la evocadora frase del filósofo griego Castoriadis, que no puede transformarse en un amor para toda la vida. Así y todo quizás al capturar este desafío, el historiador nos esté proporcionando los medios para construir a los objetos de ese poder como sujetos. En vista de la abundante evidencia de rebeliones y actos de resistencia que se han presentado meticulosamente en estos volúmenes, el antropólogo nunca más podrá justificar su mirada sobre las formas sociales de la tribu o estructura de linaje, "como si" llevaran una existencia natural. El alcance total de estas instituciones debe ser estudiado con el fin de comprenderlas como entidades históricas. Me gustaría desarrollar con más detalle las implicaciones de este aserto, tal como están formuladas en los escritos de *Subaltern Studies*.

Una vez que asumimos que los rastros de la rebelión se hallan subsumidos en la forma de un registro documental, –que se produce en el marco del ejercicio de la dominación burocrático-legal–, hay que aceptar el hecho de que, al hacerse

12 Gyanendra Pandey, "Encounters and Calamities: The history of a North Indian *Qasba* in the Nineteenth Century", en Ranajit Guha (1984), *SS III*.

accesible a la investigación, la voz de los subalternos ya ha sido apropiada por estas formas superiores de autoridad. Este aspecto de la función del registro judicial o policial, ha sido enfatizado repetidas veces por Guha. En el caso de la muerte de Chandra, que él analiza[13], podemos ver que esta voz le es literalmente arrancada a la persona: "Yo administré la medicina creyendo que podría interrumpir su embarazo, sin darme cuenta de que la mataría", dice Brinda, la hermana de la difunta Chandra. Pero ella dice esto en el contexto de un juicio en el cual, para usar las palabras de Guha, la muerte se convierte en asesinato, una hermana solidaria en asesina, y los participantes de la tragedia en testigos de descargo.

O bien tomemos otro caso: cuando Amin analiza la declaración de Shikari, que aparece como testigo de cargo en el caso de Chauri Chaura, notamos que el discurso es producido en primera persona, porque, "mientras más se implica a sí mismo, como testigo de cargo, Shikari tiene más oportunidades de ser perdonado"[14]. La cuestión formulista que el juez plantea antes que el testimonio sea registrado –es decir, si la confesión se realiza voluntariamente– debe ser entendida en el contexto en el que se produce la verdad penal. Por lo tanto, a pesar de la referencia a la naturaleza supuestamente voluntaria de la confesión, el habla directa no es aquí evidencia de la mayor proximidad del sujeto con respecto a su propio discurso, sino más bien de la distancia que se ve compelido a establecer con todos los demás que participaron con él en la misma "transgresión" al orden, con el fin de implicarse en los sucesos, en la esperanza de ser perdonado. El hecho de que este procedimiento no está libre de riesgos puede verse en el destino que corrió el otro testigo de cargo, en este caso, Ramrup Barai, que fue sentenciado por asesinato y colgado, precisamente por haberse implicado a sí mismo con la esperanza de recibir clemencia. La notable contribución de Amin, al analizar el testimonio del testigo de cargo en el contexto de la distribución de papeles en la corte (papeles que pueden verse como teatrales), es que consigue mostrar cómo el orden de la narración –el surgimiento del lenguaje directo vs. indirecto, así como la relación entre la producción de la verdad penal y las formas del discurso– crea una red semiótica dentro de la cual puede comprenderse el discurso judicial. Resulta particulamente importante en el enfoque de Amin, el que interprete el veredicto final del juicio como un meta discurso que se contiene a sí mismo y es internamente consistente, pero que debe analizarse en el contexto de los procesos de construcción de la verdad penal. En términos metodológicos, esto debería abrir nuevas posibilidades a la lectura de la documentación legal, no sólo como evidencia de los desórdenes que se dan en el interior de la sociedad, sino también como evidencia de las formas de consolidación de la dominación

13 Ranajit Guha. "Chandra's death", en Guha (1987), *SS V*.
14 Shahid Amin, ver nota 6. [Ver también, en este volumen, pp. 119 - 156]

legal en todas las esferas de la vida. Un avance en estas promisorias líneas de análisis, empero, requerirá prestar mayor atención a la disyunción entre los diversos discursos que se producen como afirmaciones de una verdad referencial en el presente indicativo, y aquellos que aparecen en tiempo pasado, como referencia a los eventos particulares que están siendo examinados. Por ejemplo, en este caso, el juez se refirió a lo que cualquier muchedumbre debiera haber hecho, y luego comparó esta imagen con la conducta de la muchedumbre en cuestión. En el primer caso, en la medida en que aparenta encarnar una verdad intemporal, la alocución nos muestra cómo lo natural se constituye en el discurso judicial, y la relación que guarda esta construcción con la forma de dominación que se establece en manos de las instituciones responsables del disciplinamiento y el castigo. Me parece que, además de poner énfasis en las alocuciones referenciales, debiera prestarse atención a las alocuciones imperativas, que constituyen la marca distintiva del discurso judicial, tanto a nivel de la legislación como de la práctica jurídica.

Si bien las instituciones penales figuran prominentemente en muchos de los ensayos, sería deseable que los autores hubiesen prestado más atención a la manera en la cual esta legalidad se establece como legítima, en contraposición a las legalidades alternativas de la gente. Este aspecto es particularmente importante para la comprensión de los modelos médicos de dominación, así como de los modelos legales a través de los cuales se erosionó el derecho consuetudinario de la gente sobre la naturaleza. Aunque Arnold y Guha han realizado importantes contribuciones a esta gama de problemas[15], en realidad nunca se menciona, por ejemplo, cómo fue formulada la Ley de Enfermedades Epidémicas –que estableció nuevos derechos estatales sobre los cuerpos de la gente– o el papel de la Ley de Bosques, que permitió eliminar los derechos de la gente a sus propios bosques, en favor de los intereses de una nueva burguesía. Se estudian estas leyes en sus consecuencias, pero no en la forma a través de la cual su autoridad resultó siendo establecida.

La construcción de los/as subalternos/as como personas

En la primera sección de este trabajo, señalé que en las teorías de la acción social formuladas por Weber y otros sociólogos bajo su influjo, encontramos una sobredeterminación del hombre como actor racional, de modo que todas las otras formas de acción toman un carácter residual. A mi parecer, algunos de los ensayos en los volúmenes comentados de *Subaltern Studies* no logran desplazar este punto de vista por completo. Así, Hardiman, en su ensayo sobre los Bhils[16], apunta a los problemas que conlleva el tratar a los campesinos como

15 Para Arnold, ver nota 6, y para Guha, ver nota 11.
16 Hardiman, "The Bhils and Sahukars of Eastern Gujarat", en *SS V* (1987).

agentes racionales, como lo hace la economía neoclásica, pero luego prosigue señalando que las limitaciones sociales y creencias religiosas impedían a las poblaciones tribales hacer cálculos económicos racionales. Esto parece conducirlo a afirmar que el comportamiento normativo es aquél que realiza el agente racional, del cual las conductas de la gente tribal se desviarían debido a sus limitaciones sociales. Aunque Hardiman intenta comprender la práctica social de los Bhils en términos de su propia lógica, señalando hasta qué punto las prácticas de las poblaciones tribales son vistas bajo el prisma de la moralidad brahmánica, no puede resistir la tentación de decir que la borrachera era excesiva sólo en ocasiones ceremoniales, o bien que la bebida satisfacía también necesidades nutricionales. Por consiguiente, lejos de ver al modo de vida tribal como una crítica a la sobredeterminación del ser humano racional, las conductas tribales frente a la bebida terminan siendo explicadas por una suerte de racionalidad oculta.

Este énfasis en la racionalidad se hace también evidente en el ensayo de Tanika Sarkar acerca del movimiento de Jitu Santal[17]. Se trata de un recuento meticuloso y detallado de un movimiento que intentó establecer lo que Upendra Baxi llamara una "legalidad alternativa", entre los Santal. Sin embargo, la imagen de los Santal se construye principalmente en el lenguaje con que fueron apropiados por el discurso burocrático. Por ejemplo, se señala que la principal distinción entre santales e hindúes se debe a la orientación al placer de los primeros, siendo la deidad más prominente en el culto de los segundos, la diosa Kali, a la que se describe sin vacilaciones como "maligna". Asimismo, se sugiere que no existía en la cultura Santal una figura benevolente todopoderosa. La autoridad para la última afirmación es Hunter, quien había señalado: "El Santal no concibe a un Dios supremo y benefactor... Perseguido y echado de país en país por una raza superior, el Santal no puede comprender cómo podría existir un Ser más poderoso que sí mismo, sin que a la vez resulte dañino para él"[18]. Toda esta formulación presupone una dicotomía entre salvaje y civilizado, en la cual se basó tanto la misión civilizatoria del estado colonial como la de los misioneros. La pregunta subyacente que podría plantearse, es sobre quién resulta más reveladora esta frase, si sobre los Santal o sobre el propio Hunter.

En lugar de una aceptación sin más de tales categorías, quizás habría sido más apropiado emprender una deconstrucción cuidadosa de cómo fueron constituidos los Santal en el interior de este discurso. El problema con el uso de descripciones adjetivadas tales como la "orientación al placer" de los Santal, o la "malignidad" de la diosa Kali –descripciones que se consideran autorizadas sobre ambos– es precisamente que, habiendo sido acuñadas en el discurso

17 Tanika Sarkar, "Jitu Santal's movement in Malda, 1924-1932: A study in tribal protest", en Guha (1985), *SS IV*.
18 Citado en Tanika Sarkar, ibid

colonial, tales palabras objetivan una ética social y retienen su anterior función de describir a otras culturas bajo formas enajenadas e incluso degradadas. Se debería intentar, en cada caso, restaurar el contenido experiencial de lo que es objetivado sociológicamente.

A través de su movimiento, Jitu Santal intentó establecer una legalidad alternativa, tal como lo muestran claramente las descripciones de Tanika Sarkar. Jitu Santal afirmó reiteradamente que los *bichar* –juicios de las cortes británicas–, eran malos e injustos. Intentaba así apoyarse en los procesos de enjuiciamiento que eran propios de los Santal. Sin embargo, no logra ofrecernos una descripción del tipo de autoridad que Jitu Santal estaba intentando construir como más justa y representativa para su gente, en contraposición a la autoridad foránea de los británicos. En el análisis de Tanika Sarkar esta forma alternativa se asimila fácilmente a categorías de autoridad burocrática como "hacedor de leyes" o "dador de leyes". Además, muchos aspectos de su movimiento se discuten más en relación al concepto de *sanscritización**, que en términos de sus objetivos de establecer legalidades alternativas. En el proceso, la autora critica el concepto de sanscritización, afirmando que el Sanyasi Dol que formó Jitu Santal, asumió una posición renunciatoria hacia el hinduismo. Sin embargo, esta postura renunciatoria no es considerada capaz de brindar, simultáneamente, una crítica a la sociedad de castas y al dominio británico externo. La crítica se ubica firmemente en el marco de la sociedad de castas y la sanscritización, en lugar de referirse a su potencial de transformarse en un nuevo símbolo a través del cual pudiera articularse la oposición al Raj británico.

En la descripción de Tanika Sarkar, se discute el acto final de Jitu Santal, que consistió en parapetarse en las barricadas de una mezquita junto con sus acólitos. Al verse rodeado por la policía, proclamó que las balas de las fuerzas británicas no eran capaces de herirlo, ni a él ni a sus seguidores. Esto se muestra con una aureola mágica e irracional, basada en creencias acerca de la transformación mágica del mundo. Además, Sarkar señala que fuerzas políticas más amplias lograron infiltrarse a través de la lógica y las necesidades tribales. Sin embargo, me pregunto si es Jitu Santal o Tanika Sarkar, quien muestra una mejor comprensión sobre estas fuerzas políticas más amplias. ¿Qué muerte podría haber escogido Jitu, si se hubiera entregado a la policía y a la justicia británicas, en las que desconfiaba profundamente? Seguramente, habría terminado como Shikari, convertido en un testigo de cargo en base a cuyo testimonio otros fueran colgados, o habría sido visto como traidor y se le habrían infligido castigos como los descritos por Gautam Bhadra[19], sirviendo en última instancia, tan sólo como una demostración evidente de la futilidad de la rebelión y la protesta.

* N.E. Se conoce como sanscritización al proceso de incorporación de los grupos tribales a los escalones bajos del sistema de castas de la religión hindú, adoptando su tradición clásica escrita en sánscrito.
19 Gautam Bhadra, "Four rebels of Eighteen-Fifty-Seven", en Guha (1985), *SS IV*

Ciertamente, nada muestra con mayor claridad que la discusión de Bhadra sobre los cuatro rebeldes de 1857, que los castigos repartidos por los británicos no tenían solamente la intención de mostrar el poder y el "imperio de la ley", sino la de llevar a cabo muertes rituales. Uno de ellos, el *maulavi*, un musulmán, fue quemado, y con ello privado de su cuerpo como testigo más importante de sus hechos en la vida, en el día del juicio. El segundo fue Shah Mal, cuya cabeza se levantó en una espada para que todos vean el destino que esperaba a los rebeldes por desafiar a la autoridad británica. En profunda violación de los códigos morales de su sociedad, los cuerpos de los muertos no fueron entregados a sus familiares. Así si Jitu Santal escogió una muerte ritual, a la postre ésta no fue diferente a las muertes prescritas por los británicos para los cuatro rebeldes.

Ello nos lleva a preguntarnos ¿cómo caracterizar y describir la conciencia subalterna?. Esta pregunta fue planteada explícitamente por Sumit Sarkar[20]. El autor argumenta que coexisten, en compleja interacción, diferentes tipos de conciencia; p.ej. de casta, clase, región o nación. Tomando como punto de partida metodológico la posición de Gramsci de que en la formación objetiva de los grupos sociales subalternos se ve la huella de los grupos sociales preexistentes, cuyas mentalidades, ideologías y objetivos mantienen por un tiempo, Sarkar define a la conciencia subalterna como portadora de dimensiones positivas y negativas. Así, la participación en las huelgas ferroviarias es vista como un ejemplo de conciencia positiva, mientras que los movimientos en favor de la protección de las vacas son vistos como evidencias de conciencia negativa. Sin embargo, siendo un historiador cuidadoso, Sarkar también señala que hay formas recurrentes y similares en las protestas militantes de este periodo, sea que se trate de examinar la participación de masas en torno a una demanda nacionalista, regional, o un movimiento de tipo comunalista* o de casta. Me parece que, en vista de tales similaridades, puede ponerse en duda la utilidad de la distinción entre las dimensiones positiva y negativa de la conciencia de los subalternos. En primer lugar, es importante reconocer que el repertorio de acciones colectivas en cualquier periodo histórico particular es limitado, y que los grupos tan sólo pueden innovar en los márgenes, como lo sugirió Tilly[21]. En segundo lugar, no es fácil caracterizar la conciencia étnica o de casta como "negativa", como si tuviera una cualidad esencial propia, porque también depende del contexto de interacciones en el cual se articula este tipo de conciencia. Los casos que se estudian en estos volúmenes, nos muestran que las formas organizacionales de casta pueden usarse para articular la rebelión contra el poder estatal o para dar forma a la justicia

20 Sumit Sarkar, "The Conditions and Nature of Subaltern Militancy: Bengal from Swadeshi to Non-co-operation, c. 1905-22", en Guha (1984), *SS III*.

* N. de T. Se conoce como *comunalismo* a las movilizaciones faccionales en términos religiosos y de casta, que fragmentaron el campo de las luchas anticoloniales campesinas en la India.

21 Charles Tilly, *The Contentious French: Four Centuries of Popular Struggle* (Cambridge: Harvard University Press, 1986).

del *panchayat* tribal o de casta, en el rechazo a una legalidad ilegítima. Por lo tanto, es la naturaleza del conflicto en cuyo interior se visualizan la casta o la tribu, lo que nos muestra las características de ese momento histórico particular. Asumir que podemos conocer a priori las mentalidades de las castas o comunidades, es caer en una perspectiva esencialista, que la propia evidencia que nos ofrecen los volúmenes de *Subaltern Studies* pone en entredicho.

La mayoría de participantes en estos volúmenes muestran la importancia del liderazgo carismático en la rebelión de los subalternos, en sentido de que los líderes no serían portadores de formas de autoridad tradicional o racional-legal, para usar la terminología weberiana. Como Sumit Sarkar sugiere, antes que caracterizar esto como evidencia de una mentalidad que coloca el énfasis en la transformación mágica, podría ser mejor sistematizar la naturaleza del liderazgo carismático, así como de la comunidad que se forma en torno a este tipo de líder. El trabajo de Sarkar sugiere que sería posible pensar en tres momentos diferenciados en el surgimiento de un líder carismático. Primeramente se daría su reconocimiento como *avatar**, un ser con poderes extraordinarios. En segundo término, sería visto como capaz de conferir inmunidad a sus seguidores. En un tercer momento, llamaría a la transformación total del mundo. Sarkar considera a Gandhi como uno de estos líderes y atribuye su éxito al hecho de que la fe religiosa era capaz de proporcionar una explicación intrínseca del fracaso. Este análisis resulta decepcionante, puesto que parecería más apropiado buscar la comprensión de su liderazgo, no en las generalidades de la fe religiosa, sino en las particularidades del momento histórico analizado.

Lo que encontramos, en el caso del liderazgo carismático, es el carácter extraordinariamente abierto de su mensaje. El análisis que hace Amin sobre los rumores que corrían sobre Gandhi en Gorakhpur, muestra que hay una convergencia de motivos por la que, en la conciencia popular, se percibe a Gandhi como un personaje a la vez perteneciente y ajeno a su mundo[22]. El *destinateur*** de la comunicación no es un seguidor sino un testigo, mientras que el destinatario es aquel que no cree, o que cree sólo parcialmente en la divinidad de Gandhi, a quien se busca persuadir. Por más importante que sea el estudio de los portadores de símbolos, sería aún más interesante examinar la coherencia las formas objetivadas y la naturaleza de la comunicación que se establece en aquellos momentos históricos volátiles, en torno a la figura del líder carismático.

Lamentablemente, a pesar de haber discutido extensamente esos momentos históricos extraordinarios, ninguno de los colaboradores ha examinado la naturaleza de las multitudes, que parecen haber sido tan cruciales como medios

* N. de T. Reencarnación periódica de las principales deidades del panteón hindú.

22 Shahid Amin, "Gandhi as Mahatma: Gorakhpur district, Eastern UP, 1921-2", en Guha (1984) *SS IV*

** N. de T. en francés en el original. Destinatario

de protesta. El ensayo de Bhadra nos muestra la importancia de las relaciones preexistentes, así como de las formas de comunicación de los mensajes, para la comprensión de la organización de la protesta[23]. Del mismo modo, Hardiman arguye que las protestas violentas de los Bhils contra los prestamistas, se llevaron a cabo en el marco de una "economía moral"[24]. Este punto de vista sobre las multitudes muestra la fuerte influencia del trabajo de E.P. Thompson. En la literatura de ciencias sociales, sin embargo, tenemos también un punto de vista opuesto sobre las multitudes, que las pinta como caprichosas, emocionales y volátiles. Es una lástima que los colaboradores de estos volúmenes no hayan emprendido seriamente el análisis de la naturaleza de las multitudes como medios de protesta. Asimismo, sería interesante evaluar lo que ofrece la evidencia histórica como respaldo a estos dos puntos de vista divergentes sobre las multitudes.

El poder y el cuerpo

La dominación del modelo médico en el ejercicio de las formas modernas de poder, ha sido establecida por la obra de Foucault. Un trabajo de Arnold sobre los modos coloniales de manejo de plagas epidémicas, nos brinda una perceptiva descripción de este proceso[25]. Arnold analiza cómo la enfermedad se convirtió en un medio para reorganizar el habitat físico, asaltar los cuerpos y violar los espacios privados –especialmente los hogares– de las comunidades. Pero no ve como entes pasivos a los objetos sobre los que este poder se impone. Muestra cómo se organiza la protesta en torno a imperativos tales como la prescripción acerca del modo de diponer de los cadáveres, el desarraigo de los pacientes hospitalizados con respecto a sus familias y especialmente, la resistencia a la captura de mujeres para su internación en hospitales. Aquí, la protesta no puede ser vista como expresión de supersticiones contra la racionalidad científica. El entramado de rumores que Arnold examina en este período, nos muestra que la conciencia popular enfatiza el menosprecio de los gobernantes británicos para con los sentimientos, vidas y cuerpos de los súbditos indios. Esta es una contribución importante en la vía de restaurar el contenido experiencial de categorías tales como la superstición o la racionalidad, en torno a las que suele organizarse este tipo de discusiones. Sin embargo, habría sido útil examinar las formas a través de las cuales el modelo médico y el modelo legal se vincularon entre sí en el ejercicio del poder colonial. Si bien se menciona la Ley de Enfermedades Epidémicas, no se analiza su lenguaje, para mostrar como éste buscaba constituir a la naturaleza humana. Ciertamente, tampoco se nos muestra cómo surgieron

23 Gautam Bhadra, ver nota 19.
24 Hardiman, ver nota 14.
25 David Arnold. "Touching the Body: Perspectives on the Indian Plague", en Guha (1987), *SS V*

a la realidad las diversas categorías ni qué modelo de imperativos fue usado en este proceso. Arnold lanza la fascinante sugerencia de que esta oportunidad fue utilizada para golpear la militancia del Tilak y también para reorganizar los concejos municipales. De este modo, el contexto colonial en el cual se inscribió el modelo médico, le otorgó una tonalidad distinta a la que describe Foucault. La relación entre los objetos sobre los que se ejerce el poder y el momento histórico en el cual estos modelos son formulados, seguramente merecerá una atención más cuidadosa en volúmenes futuros de *Subaltern Studies*.

La cuestión del género en la constitución de la subalternidad, ha estado en gran medida ausente del alcance de los estudios que aquí se mencionan. Una excepción es el trabajo de Guha sobre la muerte de Chandra[26], en el que analiza un documento histórico sobre un caso de aborto en 1849. Una viuda desarrolló una relación amorosa con un hombre y se vio embarazada. El hombre renegó de toda responsabilidad, y amenazó a la madre de la viuda con poner a Chandra un *bhek*[*] de Vaishnava. Las mujeres de la familia intentaron concertar un aborto, pero en el proceso, Chandra murió. Esta historia, de modo alguno excepcional, se convierte en un medio para examinar la naturaleza de la subordinación femenina en el interior de las estructuras patriarcales de la familia, la religión y la ley, y Guha es capaz de formular una notable temática narrativa en torno al discurso de los testigos. El discurso judicial –señala– es un discurso reduccionista que transforma el acto de amor de las parientes femeninas en un crimen, pero no se pronuncia sobre la actitud del amante en todo el proceso de fijar las responsabilidades por la muerte de Chandra. El lenguaje de los procedimientos judiciales es referencial, pero existe también una ruptura de lo referencial, aún dentro del modo referencial. Así por ejemplo, cuando la madre cita las palabras del amante, no se escucha ni la más remota memoria sobre el deseo sexual que podría haber dado vida a la relación. El análisis del dominio masculino que realiza Guha es notable: el amante toma el cuerpo de su amada con pasión, pero cuando hay el riesgo de oprobio social, se convierte en el emisor de la ley. Yo llevaría aún más lejos este argumento, señalando que no sólo es aplicable al caso del amante ilegítimo, sino a toda la estructura del patriarcado, en el interior de la cual se articula el deseo sexual. El amante nocturno (sea marido o amante adúltero) se convierte al día siguiente en un dador de leyes, y aquí reside la naturaleza opresiva del deseo heterosexual. No estoy segura de coincidir con Guha en el hecho de que el ingreso de Chandra en un *bhek* de Vaishnava habría simplemente sustituido una forma de dominio por otra. Los materiales descritos por Obeyesekere en torno a la mujer ascética, apuntan en una dirección divergente, donde el ascetismo

26 Guha, ver la nota 13. Sin embargo, existe un análisis interesante de esta cuestión, tal como ocurre en un texto literario, por parte de Gayatri Spivak (en el mismo volumen), que no me es posible analizar aquí.
* N. de T. *Bhek* es el hábito que usan las personas pertenecientes a la secta Boishnob (Vaishnava), movimiento de renovación del hinduísmo muy popular entre las castas bajas y los intocables. Ver Guha, "Chandra's death", en *SS IV*, p. 137.

puede ser visto como un medio de transformar las demandas opresivas de la heterosexualidad, en un poder curativo[27].

Lo cotidiano y lo histórico

En estas notas finales, quisiera retornar a la pregunta formulada inicialmente, sobre la relación entre lo antropológico y lo histórico. Guha esboza un planteamiento sobre la relación entre la vida cotidiana y los momentos históricos, que merecería ser conceptualizado más profundamente. En este intento, es asimismo necesaria una conceptualización seria y profunda de la institución del tiempo. Muchos de los colaboradores en los volúmenes de *Subaltern Studies* parecen contentarse con la oposición entre sincronía y diacronía, o entre la búsqueda de leyes estáticas y la búsqueda de la secuenciación y el movimiento. Estos conceptos del tiempo terminan espacializando lo temporal, y con ello limitan su relevancia para nuestra comprensión de lo socio-histórico.

Parece necesario señalar aquí que la relevancia del concepto de sincronía para el antropólogo no reside en el hecho de que niega la temporalidad, sino más bien en que permite al presente ser constituido como un presente espectral, más que como un presente caracterizado y nítido. No es que las secuencias no sean importantes para el antropólogo, sino más bien que éstas tienden a ser absorbidas en el concepto de repetición. La construcción de la realidad como un fenómeno intersubjetivo, requiere que veamos al sí mismo como simultáneamente el sí mismo y su opuesto, o sea el otro. Ello lleva a privilegiar la simultaneidad por encima de la sucesión en la descripción de la vida cotidiana.

De otro lado, para el historiador, lo que parece adquirir mayor relevancia es el origen de la novedad. Las descripciones más interesantes de los volumenes de *Subaltern Studies* nos muestran precisamente el surgimiento de esta novedad. Es de esperar que el intento de relacionar esto con la vida cotidiana de las clases o grupos subalternos, sea asumido como la próxima tarea teórica de este grupo de investigadores. La subalternidad, en mi opinión, no alude a categorías morfológicas, sino que representa una perspectiva, en el sentido que Nietzsche le dio a este término. El desarrollo de esta perspectiva, espero, implicará también una nueva relación con los cronistas de las culturas que se estudian. El tipo de esfuerzo que realiza Pandey, al relacionar la historia colonial con las historias localmente producidas, contribuirá a ampliar las posibilidades de escritura de la historia en la sociedad india[28]. No es que las fuentes no oficiales sean escasas o de difícil acceso: antes bien, la propia legitimidad de quienes producen esos materiales debe también ser reconocida por la historia oficial.

27 Ver Gananath Obeyesekere, *Medusa's Hair* (Princeton University Press, 1984).
28 Ver Pandey, nota 12.

Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial [*1]

Gyan Prakash

Prestar atención al fermento creado por los Estudios de la Subalternidad en disciplinas tan diversas como la historia, la antropología y la literatura es reconocer la fuerza de la crítica postcolonial reciente. Esta crítica ha obligado a repensar radicalmente el conocimiento y las identidades sociales autorizadas y creadas por el colonialismo y el dominio Occidental. Por supuesto que el colonialismo y su legado han enfrentado desafíos anteriormente. Basta pensar en las rebeliones nacionalistas contra el dominio imperialista y en la implacable crítica del marxismo al capitalismo y al colonialismo. Pero ni el nacionalismo ni el marxismo han roto amarras con los discursos eurocéntricos[2]. Así, al revertir el pensamiento orientalista y atribuirle iniciativa *[agency]*[**] e historicidad a la nación sometida, el nacionalismo sólo consiguió aventurar sus demandas en el orden de la Razón y del Progreso instituidos por el colonialismo. Cuando los marxistas comenzaron a vislumbrar la explotación colonial, sus críticas se enmarcaron en un esquema histórico que universalizaba la experiencia histórica europea. En contraste con ello, la emergente crítica postcolonial busca revertir el eurocentrismo que ha traído consigo la institución de la trayectoria de Occidente y su apropiación del otro como Historia. Lo hace empero, dándose perfecta cuenta

* N.E. Traducción de Raquel Gutiérrez y Alison Spedding, corregida por Silvia Rivera, del artículo: "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism". En: *The American Historical Review*, vol. 99, No. 5, December 1994, pp. 1475-1490.

N.E. Como ya se señaló, *Subaltern Studies* se ha traducido como *Estudios de la Subalternidad* para hacer referencia tanto al grupo de trabajo como a la publicación que editó, sin embargo en los casos explícitos de referencia a la Revista, se ha mantenido el nombre en inglés de *Subaltern Studies*

1 Agradezco a Frederick Cooper y Florencia Mallon por sus comentarios y sugerencias. Pese a que no en todos los casos he seguido sus consejos, su lectura cuidadosa y crítica me fue de gran ayuda a la hora de repensar y reescribir este ensayo. [N.E. Esta nota lleva asterisco en el original. La hemos numerado para distinguirla de nuestras propias notas editoriales y de traducción, que también llevan asteriscos. Esto introducirá cambios de número con respecto a las notas del original]

2 Al llamar eurocéntricos a estos acontecimientos, no quiero decir que siguen las directivas de autores y pensadores Occidentales. La eurocentricidad se refiere aquí al historicismo que proyecta al Occidente como Historia

** N.E. El concepto inglés de *agency*, si bien ha sido traducido como *iniciativa*, o *iniciativa histórica*, hace referencia a un campo más vasto de significados, referidos al despliegue de la capacidad y creatividad de un sujeto que asume el papel de actor

de que su propio aparato crítico no goza de una distancia panóptica con respecto a la historia colonial, sino que existe como una consecuencia, como un después; es decir *después de haber sido trabajado por el colonialismo*[3]. La crítica que surge como consecuencia, reconoce que habita las estructuras de la dominación occidental a las que busca revertir. En este sentido, la crítica postcolonial es deliberadamente interdisciplinaria y surge en los intersticios de las disciplinas de poder/conocimiento a las que critica. Esto es lo que Homi Bhabha llama una posición intermedia, híbrida, de práctica y negociación, o lo que en términos de Gayatri Chakravorty Spivak es la catacresis*. "reversión, dislocación y apropiación del aparato codificación del valor"[4].

La difusión de los Estudios de la Subalternidad, que comenzó en 1982 como intervención en la historiografía surasiática y se desarrolló posteriormente como vigorosa crítica postcolonial, debe ser ubicada en este proceso complejo y forzado (catacréstico) de reelaboración del conocimiento. El reto que presenta al conocimiento histórico existente se ha sentido no sólo en los estudios sobre Asia del Sur sino también en la historiografía de otras regiones y en disciplinas distintas a la historia. El término "subalterno" aparece ahora con creciente frecuencia en investigaciones sobre África, América Latina y Europa, y los análisis de la subalternidad se han convertido en un modo reconocible de erudición crítica en historia, literatura y antropología.

⁂

La formación de los Estudios de la Subalternidad como intervención en la historiografía de Asia del Sur ocurrió en los albores de la creciente crisis del estado indio en los años 70. La dominación del estado-nación, que durante la lucha nacionalista contra la dominación británica fue parchada con una mezcla de compromisos y coerción, se tornó precaria a medida que su programa de modernidad capitalista agudizaba las desigualdades y conflictos sociales y políticos. Al enfrentar el estallido de poderosos movimientos de diversa tonalidad ideológica que ponían en entredicho su pretensión de representar al pueblo, el estado tuvo que recurrir crecientemente a la represión, con el fin de preservar su dominio. Pero la represión no fue el único medio que adoptó. El estado combinó el uso de medidas coercitivas con el poder del clientelismo y del dinero, por un lado, y recurrió a slogans y programas populistas, por otro, con el fin de lograr una reserva fresca de legitimidad. Este tipo de medidas, iniciadas en el gobierno de Indira Gandhi, afianzaron la dominación del estado pero a su vez erosionaron la autoridad de sus instituciones. Los principales componentes del estado-nación moderno –los partidos políticos, el proceso electoral, los cuerpos parlamentarios, la burocracia, la ley y la ideología del desarrollo– han sobrevivido a este proceso, pero su pretensión de representar la cultura y la política de las masas ha sufrido un golpe mortal.

En los años 70 se puso en evidencia la peligrosa posición del estado-nación en el campo de los estudios históricos, a través de la cada vez más acosada historiografía nacionalista. Atacada implacablemente por la "Escuela de Cambridge", que representaba a la historia colonial de la India tan sólo como una crónica de la competencia entre sus élites, el tejido de la legitimidad nacionalista se despedazó[5]. A esta escuela le cupo exponer la hagiografía nacionalista, pero sus análisis basados en las élites, convirtieron a la gente común en títeres de sus dominadores. Los marxistas cuestionaron tanto la historiografía nacionalista como la interpretación de la "Escuela de Cambridge", pero su narrativa de los modos-de-producción se combinó imperceptiblemente con la ideología de la modernidad y del progreso del estado-nación. Esta coincidencia significa que los marxistas, a tiempo de ser los abanderados de la historia de las clases oprimidas y de su emancipación a través del progreso moderno, tropezaron con serias dificultades para abordar el arraigo de masas de ideologías "atrasadas" basadas en la casta y la religión. Incapaces de tomar en cuenta las costumbres sociales de los oprimidos y su "experiencia vivida" de la religión, los estudios marxistas de las rebeliones campesinas pasaron por alto el lenguaje religioso de los rebeldes, o bien lo consideraron una mera manifestación o etapa en el desarrollo de su conciencia revolucionaria. Por consiguiente, pese a que los historiadores marxistas han realizado estudios impresionantes y precursores,

3 He desarrollado y ejemplificado en otra parte esta noción de lo postcolonial. Ver mi artículo "Introduction: After Colonialism", en Gyan Prakash, *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, N.J., 1995. Gayatri Chakravorty Spivak habla de postcolonialidad en términos similares: "Siempre estamos *tras* el imperio de la razón, nuestros reclamos hacia ella nunca son adecuados". Spivak, "Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value", en *Literary Theory Today*, Peter Collier and Helga Geyer-Ryan, editores, Londres, 1990, p. 228. Aunque los teóricos literarios se han destacado por introducir la crítica postcolonial en la agenda académica, este hecho de ninguna manera se restringe a ellos. El trabajo de los historiadores de Estudios de la Subalternidad debe ser considerado como parte importante de esta crítica postcolonial. Para otros ejemplos de contribuciones a esta crítica, hechas por historiadores, ver *Colonialism and Culture*, Nicholas B. Dirks, editor (Ann Arbor, Mich., 1992); *Confronting Historical Paradigms. Peasants, Labor, and the Capitalist World System in Africa and Latin America*, Frederick Cooper, Allen F. Isaacman, Florencia E. Mallon, William Roseberry y Steve J. Stern, editores, Madison, Wis., 1993; Gyan Prakash, *Bonded Histories: Genealogies of Labour Servitude in Colonial India* (Cambridge, 1990), y Vicente L. Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule* (Ithaca, N.Y., 1988). Los ensayos de Frederick Cooper y Florencia Mallon en AHR también mencionan una serie de trabajos históricos que han contribuido a la crítica postcolonial en curso.

* N. de T. Figura de retórica que consiste en emplear una palabra en sentido distinto del propio.

4 Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, 1994, pp. 22-26. Spivak, "Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value", p. 228

5 La afirmación clásica de la "Escuela de Cambridge" se puede encontrar en el estudio de Anil Seal, *The Emergence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century*, Cambridge, 1968, que plantea que el nacionalismo indio fue producto de las élites educadas en su competencia por los "panes y los peces" de la burocracia estatal. Un matiz a lo anterior puede hallarse en *Locality, Province and Nation. Essays on Indians Politics, 1870-1940*, J Gallagher, G. Johnson y Anil Seal, editores, Cambridge, 1973, cuyo punto de vista sobre el nacionalismo es que surgió del compromiso de las élites regionales y locales con las instituciones coloniales. A medida que las instituciones oficiales alcanzaban el nivel de la localidad y la provincia, las élites llegaron al nivel central para asegurar su dominio local y regional, y hallaron en el nacionalismo un instrumento útil para la articulación de sus intereses.

su pretensión de representar la historia de las masas continúa siendo un hecho discutible.

Los Estudios de la Subalternidad se lanzan a esta contienda historiográfica en torno a la representación de la cultura y la política del pueblo. Al cuestionar las interpretaciones colonialistas, nacionalistas y marxistas por expropiar a la gente común de su iniciativa histórica *[agency]*, estaban anunciando un nuevo enfoque, que permitiría restaurar la historia de los subordinados. El grupo de Estudios de la Subalternidad se inició como colectivo editorial compuesto por seis estudiosos de Asia del Sur, dispersos entre Inglaterra, la India y Australia. Su inspirador fue Ranajit Guha, distinguido historiador cuyo más notable trabajo era hasta entonces *A Rule of Property for Bengal [Un régimen de propiedad para Bengala]* (1963). Guha editó los seis primeros volúmenes[6] de *Subaltern Studies*. Después de renunciar a ser su editor, los volúmenes de *Subaltern Studies* siguieron siendo editados por un equipo editorial rotativo de dos miembros del grupo colectivo. Guha continúa sin embargo publicando en *Subaltern Studies*, que ahora está en manos de un colectivo editorial expandido y reconstituido.

El establecimiento de *Subaltern Studies* apuntaba a promover, como declara el prefacio de Guha al primer volumen, la investigación y discusión de temas de la subalternidad en los estudios de Asia del Sur[7]. El término "subalterno", recogido de los trabajos de Antonio Gramsci, se refiere a una subordinación en términos de clase, casta, género, raza, lengua, y cultura y se utiliza para poner en relieve la centralidad de la relación dominantes/dominados en la historia. Guha sugiere que, aunque los Estudios de la Subalternidad no ignoran lo dominante, por el hecho de que los subalternos están siempre sujetos a su actividad, su objetivo es en realidad rectificar la inclinación elitista característica de gran parte de la investigación y del trabajo académico en los estudios de Asia del Sur[8]. Este acto de rectificación brota de la convicción de que las élites habrían ejercido sobre los subalternos dominación, pero no hegemonía, en los términos de Gramsci. Una expresión de esta convicción es el argumento de Guha de que los subalternos habrían actuado en la historia "*por sí mismo*, es decir, *independientemente de la élite*"; su política constituyó "un dominio *autónomo*, dado que no se originaba en la política de élite, ni su existencia dependía de ella"[9].

6 Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal*, París, 1963. Debería mencionar también su importante artículo, "Neel Darpan: The Image of a Peasant Revolt in a Liberal Mirror", *Journal of Peasant Studies*, 2, 1974, pp. 1-46, que anticipa su crítica más completa a la historiografía de élite.

7 Ranajit Guha, *Subaltern Studies I*, Delhi, 1982, vii. [N.E. Ver también en este volumen, p. 23 - 24].

8 Guha, *Subaltern Studies I*, vii. [N.E. Ver también en este volumen, p. 25 - 32]

9 Guha, "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", en *Subaltern Studies I*, pp. 3-4 [N.E. Ver también en este volumen, p. 27 - 28]

Mientras que el énfasis en la subordinación ha seguido siendo central para *Subaltern Studies*, su concepción de la subalternidad ha experimentado desplazamientos e interpretaciones diversas. No es de extrañar por ello que las contribuciones individuales a los distintos volúmenes hayan también seguido orientaciones divergentes. Se hace evidente un cambio en los intereses, énfasis y bases teóricas a lo largo de los ocho volúmenes de ensayos producidos hasta ahora y también entre las diversas monografías hechas por estudiosos individuales de la subalternidad[10]. Aún así, lo que ha permanecido invariable ha sido el esfuerzo por repensar la historia desde la perspectiva de los subalternos.

No estaba del todo claro, en el primer volumen, cómo es que la adopción de una perspectiva subalterna iba a lograr deshacer la "primacía espúrea asignada a ellas (a las élites, G.P.)". Aunque los diversos ensayos –que abordaron desde la historia agraria hasta el análisis de la relación entre campesinos y nacionalistas–, tenían un nivel académico excelente, no eran tampoco novedosos. Si bien todas las contribuciones intentaron destacar las vidas y la presencia histórica de las clases subalternas, no era nueva la investigación exhaustiva y profunda en historia social y económica, ni la crítica a la apropiación nacionalista india de los movimientos campesinos; ambas ya habían sido realizadas, especialmente por historiadores marxistas[11]. Fue en el segundo volumen que la novedad e insurgencia de *Subaltern Studies* se hizo más clara.

En el segundo volumen se hizo alegatos directos en favor del sujeto subalterno y se quiso demostrar cómo su iniciativa histórica *[agency]* le había sido negada por una perspectiva de élite, anclada tanto en narrativas colonialistas y nacionalistas como marxistas. Al plantear que estas narrativas intentaban representar la conciencia y actividad de los subalternos conforme a esquemas que codificaban la dominación de la élite, Guha aseveró que la historiografía había tratado "al rebelde campesino como una persona meramente empírica o miembro de una clase, pero no como una entidad cuya voluntad y razón constituían la praxis llamada rebelión"[12]. Los historiadores eran capaces de describir las rebeliones campesinas como irrupciones espontáneas que "estallan como tormentas de truenos, se mueven como terremotos, se extienden como incendios de monte", o bien, alternativamente, las atribuyeron a una acción refleja en respuesta a la

10 *Subaltern Studies I-VI* Ranajit Guha, editor, Delhi, 1982-89, vol. VII, Gyanendra Pandey and Partha Chatterjee, editores, Delhi, 1992, vol. VIII David Arnold y David Hardiman, editores Delhi, 1993; Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, 1983, Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World; A Derivative Discourse?*, Londres, 1986, y Chatterjee, *The Nation and its Fragments Colonial and Postcolonial Histories* Princeton, N.J., 1993; Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History Bengal 1890-1940*, Princeton, 1989; David Hardiman, *The Coming of the Devi. Adivasi Assertion in Western India* Delhi, 1987, y Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India* Delhi 1990

11 Ver por ejemplo, Majid Siddiqi, *Agrarian Unrest in North India. The United Provinces, 1918-22*, Delhi 1978, y Jairus Banaji, "Capitalist Domination and Small Peasantry Deccan Districts in the Late Nineteenth Century", *Economic and Political Weekly*, 12, No. 33, 1977, pp. 1375-1444.

12 Ranajit Guha, *Subaltern Studies II*, Delhi, 1983, [N.E. Ver también el presente volumen, pp. 33 - 72]

opresión económica y política. "En ambos casos se considera a la insurgencia como *exterior* a la conciencia del campesino y se coloca la Causa como sustituto fantasma de la Razón, que se supone es la lógica de dicha conciencia"[13].

Guha se preguntaba ¿cómo es que la historiografía adquirió esta ceguera? Para responder a esta interrogante, "La Prosa de Contra-Insurgencia" nos ofrece un *tour de force* metodológico, a la par que una perspicaz lectura de los escritos históricos sobre la insurgencia campesina en la India colonial. Al describir estos escritos como textos de contra-insurgencia, Guha comienza por distinguir tres tipos de discursos: primario, secundario y terciario. Ellos diferían entre sí según el orden de su aparición en el tiempo y en función de su grado de identificación, reconocida o no, con el punto de vista oficial. Al analizar estos discursos por separado, Guha nos muestra la presencia, transformación y redistribución de un "código de contra-insurgencia". Este código, presente en los relatos de la insurgencia que los jefes producen en forma inmediata (discurso primario), es procesado en otro tiempo y con otra narrativa en los informes y memorias oficiales (discurso secundario), hasta ser finalmente incorporado y redistribuido por historiadores sin adscripción oficial, que están más lejos aún del tiempo del evento (discurso terciario). El "código de pacificación" que se inscribe en la información "cruda" de los textos primarios y en la narrativa de los discursos secundarios, sobrevive y da forma al discurso terciario de los historiadores, en la medida en que no consiguen leer en ellos la presencia del otro excluido, el insurgente. Por consiguiente, aunque los historiadores producen relatos que se diferencian de los discursos secundarios, su discurso terciario termina también apropiándose del insurgente. Pongamos en consideración, por ejemplo, el modo de abordaje de las rebeliones campesinas. Cuando los funcionarios coloniales, con base en datos recogidos en el sitio, que contenían ya "el código de pacificación", culpaban a los malos terratenientes y a los astutos prestamistas por el acaecimiento de los hechos, estaban usando la causalidad como instrumento de contra-insurgencia: la identificación de las causas de la revuelta era un paso hacia controlarla y era también una negación de la iniciativa histórica *[agency]* de los insurgentes. Esta negación asumió una forma distinta en la historiografía nacionalista, puesto que el dominio británico –en lugar de la opresión local– se transformó en causa de la revuelta, convirtiendo así a las rebeliones campesinas en luchas nacionalistas. Los historiadores radicales, a su vez, terminaron asimilando el código de contra-insurgencia del discurso secundario, en la medida en que explicaban las revueltas campesinas con referencia a un continuum revolucionario que se dirigía al socialismo. Ninguno de los tres tipos de recuentos terciarios consiguió zafarse del paradigma de la contra-insurgencia –arguye Guha– pues todos se negaron a reconocer la subjetividad y la iniciativa histórica *[agency]* del insurgente[14].

13 Ibid., ver el presente volumen, p. 35.
14 Guha, "Prose of Counter-Insurgency", pp. 26-33; en este volumen, pp. 57 - 64.

El proyecto de restaurar la iniciativa histórica insurgente implicaba claramente, como señala Rosalind O'Hanlon en una cuidadosa reseña, una noción de "recuperación del sujeto"[15]. Así, al leer los documentos a contrapelo, estos investigadores buscaban descubrir los mitos, cultos, ideologías y revueltas de las que pretendían apropiarse las élites coloniales y nacionalistas, y que la historiografía convencional dejaba de lado mediante el arma mortal de la causa y el efecto. El libro *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India [Aspectos Elementales de la Insurgencia Campesina en la India Colonial]* (1983) de Ranajit Guha, es un ejemplo poderoso de un trabajo académico que busca rescatar al campesino de los proyectos de la élite y de la historiografía positivista. En este estudio de gran alcance, lleno de brillantes ideas e innovaciones metodológicas, Guha retorna a las insurrecciones campesinas del siglo diecinueve en la India colonial. A partir de una lectura inquisitiva de la documentación colonial y de sus representaciones historiográficas, nos ofrece una fascinante reconstrucción de la conciencia, rumores, visiones míticas, religiosidad y lazos de comunidad entre los insurgentes campesinos. Los subalternos emergen del relato de Guha dotados de formas de sociabilidad y comunidad política que se contraponen a la nación y a la clase, y que desafían los modelos de racionalidad y acción social utilizados por la historiografía convencional. Guha arguye persuasivamente que tales modelos son elitistas por cuanto niegan la conciencia autónoma de los subalternos y, en esa medida, son herederos de los proyectos colonial y liberal nacionalista de apropiación de lo subalterno.

Es cierto que el esfuerzo por recuperar la autonomía de los sujetos subalternos tiene semejanzas con el enfoque de "la historia desde abajo", desarrollado por la historia social en Occidente. Pero la búsqueda subalternista de un sujeto-agente humanista condujo con frecuencia al descubrimiento del fracaso de la iniciativa histórica *[agency]* de los subalternos. el momento de la rebelión contiene siempre dentro de sí al momento de la derrota. El deseo de recuperar la autonomía de los subalternos se frustró reiteradas veces porque la subalternidad, por definición, es la imposibilidad de autonomía: las rebeliones subalternas sólo nos brindan efímeros momentos de desafío, "una noche de amor" y no "un amor para toda la vida"[16]. Su propio trabajo demostró que éste era el caso, en la medida en que no logró reconocer plenamente el hecho de que la resistencia subalterna no sólo se opone al poder; también es constituida por el poder. Para complicar aún más este afán por recuperar al sujeto, a diferencia de la historia social británica y estadounidense, el grupo de Estudios de la Subalternidad se apoyó en la corriente anti-humanista del estructuralismo y el post estructuralismo. Particularmente,

15 Rosalind O'Hanlon, "Recovering the Subject: *Subaltern Studies* and Histories of Resistance in Colonial South Asia", *Modern Asian Studies*, 22, 1988, pp. 198-224.
16 Veena Das, "Subaltern as Perspective", *Subaltern Studies VI*, Delhi, 1989, p. 315. [N E. Ver también en este volumen, p. 279 - 292]

la hábil lectura que hizo Ranajit Guha de los registros coloniales, se apoyó explícitamente en Ferdinand de Sassure, Claude Lévi-Strauss, Roman Jakobson, Roland Barthes y Michel Foucault. En parte, como señala Dipesh Chakrabarty, el recurso a estos teóricos y el énfasis en un análisis "textual" emana de la ausencia de autobiografías de trabajadores y otras fuentes similares, que sí estaban a disposición de los historiadores británicos[17]. Los campesinos indios no dejaron fuentes ni documentos desde los cuales pudiera recuperarse su propia "voz". Pero el énfasis en la "interpretación" de textos y el recurso a teóricos como Foucault, cuyos escritos ponen un velo de duda sobre la idea de un sujeto autónomo, contenían también la conciencia de que lo subalterno colonial no es sólo una forma de la subalternidad en "general". Aunque el funcionamiento de las relaciones de poder en escenarios coloniales y metropolitanos tiene ciertos paralelismos, las condiciones de la subalternidad son también irreductiblemente diferentes. Por lo tanto, los Estudios de la Subalternidad no podían ser tan sólo la versión india de la corriente de la "historia desde abajo"; tenían que concebir lo subalterno de otra manera y escribir historias diferentes.

Esta diferencia ha ido creciendo en los volúmenes siguientes de *Subaltern Studies*, a medida que el deseo de recuperar al sujeto subalterno se entrelazó crecientemente con el análisis de cómo la subalternidad es constituida por los discursos dominantes. Por supuesto, desde los inicios del grupo estuvo presente la tensión entre recuperar al subalterno como sujeto fuera del discurso de la élite y analizar la subalternidad como efecto de los sistemas discursivos[18], y esta tensión continúa caracterizando las investigaciones actuales de *Subaltern Studies*, como lo señala Florencia Mallon*. Sin embargo, en los volúmenes más recientes se presta mayor atención al análisis de la emergencia de la subalternidad como un efecto discursivo, aunque no se abandona la noción de lo subalterno como sujeto y agente. Esta perspectiva, amplificada desde *Subaltern Studies III*, identifica la subalternidad como una posición de crítica, como una recalcitrante diferencia que surge no fuera sino dentro del discurso de la élite para ejercer presión sobre las fuerzas y formas que la subordinan.

17 Dipesh Chakrabarty, "Trafficking in History and Theory: Subaltern Studies", *Beyond the Disciplines: The New Humanities*, K.K. Ruthven, editor, Canberra, 1992, p. 102.

18 El ensayo de Gayatri Chakravorty Spivak "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", en *Subaltern Studies IV*, Delhi, 1985, señaló esta tensión (pp. 337-8). N.E. Ver el presente volumen, p. 247 - 278.

* N.E. El autor se refiere al artículo de Florencia Mallon "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies. Perspectives from Latin American History", en *The American Historical Review*, vol. 99, Nº 5, diciembre 1994, publicado en castellano en el *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, Nº 12, segundo semestre 1995 (Buenos Aires), bajo el título de "Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: perspectivas a partir de la historia latinoamericana"

La atención que se presta al discurso en la localización del proceso y los efectos de la subordinación, puede verse en el influyente *Nationalist Thought and the Colonial World [El Pensamiento Nacionalista y el Mundo Colonial]* (1986) de Partha Chatterjee. Siendo un estudio de cómo el nacionalismo indio logró la dominación, este libro traza los desplazamientos decisivos en el pensamiento nacionalista, que llevaron a una "revolución pasiva", concepto que toma de Gramsci para interpretar la consumación de la independencia india en 1947, como una revolución de masas que se apropió de la iniciativa histórica *[agency]* de la gente común. Al interpretar los desplazamientos del pensamiento nacionalista, Chatterjee pone énfasis en las presiones que sufrió el discurso dominante a raíz del problema de representar a las masas. Los nacionalistas se enfrentaron a este problema marginalizando ciertas formas de acción y expresión de masas por ir en contra de los objetivos orientados a la modernidad, que ellos derivaban del discurso colonial. Si bien dicha estrategia podía asegurar la dominación de la élite, no garantizaba su hegemonía sobre la cultura y la política de los subalternos. Su reciente *The Nation and Its Fragments [La Nación y sus Fragmentos]* (1993)* vuelve nuevamente sobre la temática de la apropiación de la subalternidad, esbozando cómo la nación fue primero imaginada en el dominio cultural y luego preparada para la contienda política por una élite que "normalizó" las diversas aspiraciones subalternas en torno a la comunidad y la iniciativa histórica *[agency]* en el proceso de crear un estado-nación moderno.

Investigar el proceso de "normalización" implica un compromiso complejo y profundo con textos canónicos y de élite. Por cierto, esto no es algo nuevo para los Estudios de la Subalternidad. Ensayos más tempranos, como es el caso notable de "La Prosa de Contra-insurgencia" de Guha, se ocuparon de ello interrogando a los textos de élite con envidiable habilidad e imaginación. Pero estos análisis de los textos de élite buscaban establecer la presencia de los subalternos como sujetos de su propia historia. El compromiso con temas y escritos de élite pone énfasis, por el contrario, en el análisis del funcionamiento de la dominación en tanto que confronta, constituye y subordina ciertas formas de cultura y política. Este enfoque se hace visible en el tratamiento de los escritos de figuras políticas de gran autoridad como Mahatma Gandhi y Jawaharlal Nehru y en el análisis de las actividades del Congreso Nacional Indio, el partido nacionalista dominante. En ellos se intenta mostrar cómo el nacionalismo de élite reescribió la historia y cómo esta reescritura fue orientada simultáneamente a confrontar el dominio colonial y a proteger sus flancos de los subalternos[19]. Otro tema que se explora con un objetivo similar es el funcionamiento entrelazado del colonialismo, el

* N.E. Ver la traducción de dos capítulos de este libro, en este volumen, pp. 165 - 233.

19 Buenos ejemplos al respecto se encuentran en Shahid Amin, "Gandhi as Mahatma. Gorakhpur District, Eastern UP 1921-2" en *Subaltern Studies III*, Delhi, 1984, pp. 1-61 y en "Approver's Testimony, Judicial Discourse: The Case of Chauri Chaura", *Subaltern Studies V*, Delhi, 1987, pp. 166-202 [N.E. ver en este volumen pp. 119 - 156]

nacionalismo y el "comunalismo" en el proceso de partición de la India Británica entre India y Pakistán, un tema que ha ganado importancia con el reciente resurgimiento de grupos que abogan por la supremacía hindú y el estallido de revueltas entre facciones hindú-musulmanas[20].

La importancia de dichos temas es evidente por sí misma, aunque el significado real de este desplazamiento hacia el análisis del discurso reside en que conduce a reformular la propia noción de subalternidad. Resulta tentador, aunque inexacto, caracterizar este desplazamiento como si fuera un abandono de la búsqueda de grupos subalternos, en aras del descubrimiento de discursos y textos. Pese a que algunos estudiosos han rechazado la posibilidad de un rescate positivista de los subalternos, la noción de una heterogeneidad radical –ya que no autonomía– de los subalternos con respecto al mundo dominante, continua siendo decisiva. Es sin embargo evidente que los estudiosos localizan esta heterogeneidad en los discursos que se entretejen con las estructuras dominantes y se ponen de manifiesto en el propio funcionamiento del poder. En otras palabras, los subalternos y la subalternidad no desaparecen en el discurso; aparecen en sus intersticios, subordinados por estructuras sobre las que ejercen presión. Así, Shahid Amin muestra que los nacionalistas indios de 1921-1922, al enfrentar el lenguaje milenarista y profundamente subversivo de la política campesina, se apresuraron en reclamar como propias y gandhianas las acciones del campesinado. Incapaces de reconocer la apropiación insurgente que hicieron de Gandhi los campesinos, los nacionalistas indios la representaron como una relación estereotipada entre santo y devotos[21]. Amin lleva aún más lejos este punto de vista en su innovadora monografía sobre la violencia campesina de 1922, que resultó en la muerte de varios policías y llevó a Gandhi a suspender la campaña de no-cooperación contra el dominio británico. Retornando a esta emotiva fecha de la historia nacionalista de la India, Amin muestra que este hecho de violencia, "criminalizado" por el discurso judicial colonial, fue "nacionalizado" por los nacionalistas de élite, primero mediante una "amnesia obligatoria" y después a través del recuerdo y la reapropiación selectivos[22]. Para tomar otro ejemplo, Gyanendra Pandey sugiere que el discurso del estado-nación indio, que tuvo que imaginar a la India como una comunidad nacional, era sin embargo incapaz de reconocer a la comunidad (religiosa, cultural, social y local) como forma política; y ello porque contraponía al nacionalismo (considerado bueno por "estar más allá" de las diferencias), con el comunalismo (considerado malo por no "elevarse por encima" de estas diferencias)[23].

20 Ver Pandey, *Construction of Communalism in Colonial North India*; y Gyanendra Pandey, "In Defense of the Fragment. Writing about Hindu-Muslim Riots in India Today", *Representations*, 37, Invierno del 92, pp. 27-55

21 Amin, "Gandhi as Mahatma", pp. 2-7

22 Ver el libro de Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, California, 1995.

23 Ver Pandey, *Construction of Communalism in Colonial North India*, pp. 235-43, 254-61.

Tal reconsideración de la historia de Asia del Sur no invoca a los subalternos "reales", preexistentes al discurso, para encuadrar su crítica. Al situar a los subalternos en el laberinto de los discursos, no puede pretender un acceso sin mediaciones a su realidad. Los subalternos y la subalternidad existentes surgen de entre los pliegues del discurso, a través de sus silencios y cegueras y de sus pronunciamientos sobredeterminados. Al interpretar la violencia campesina de 1922, Amin identifica la presencia subalterna como un efecto en el discurso. Este efecto se manifiesta en el significativo dilema que enfrentaron los nacionalistas. De un lado, no podían respaldar la violencia campesina como actividad nacionalista, pero del otro, tenían que reconocer a los "criminales" campesinos como parte de la nación. Intentaron resolver este dilema admitiendo al evento en la narrativa de la nación, pero despojándolo de su iniciativa *[agency]*: se mostró así a los campesinos actuando de esa forma, ya sea por obra de la provocación o por estar insuficientemente entrenados en los métodos de la no-violencia.

La subalternidad emerge por lo tanto de las paradojas en el funcionamiento del poder y en el funcionamiento del discurso dominante, en tanto representa y domestica la iniciativa histórica *[agency]* campesina como respuesta espontánea y "pre-política" a la violencia colonial. La subalternidad ya no aparece fuera del discurso de élite como dominio separado, incorporado en una figura dotada de voluntad que los dominantes suprimen y dominan, pero no constituyen. Se refiere en cambio a ese imposible pensamiento, figura, o acción sin la cual el discurso dominante no puede existir y que se hace reconocible en sus subterfugios y estereotipos.

Este retrato de la subalternidad es por cierto muy distinto a la imagen del sujeto autónomo, pues emerge de la confrontación con el mundo sistemáticamente fragmentado de la documentación sobre la subalternidad. Los archivos registran el inevitable fracaso de los subalternos por hacer reconocer sus derechos, tanto como la presión que ejercen sobre el sistema discursivo, lo que provoca a su vez su supresión y fragmentación. La representación de este modo de ser discontinuo de la subalternidad exige una estrategia que reconozca tanto la emergencia como el desplazamiento de la iniciativa *[agency]* subalterna en los discursos dominantes. Es en la adopción de este tipo de estrategia que los estudiosos de *Subaltern Studies* vuelven a desplegar y definir el concepto de subalternidad, reforzando, en lugar de moderar, su carácter recalcitrante.

*

La reubicación de la subalternidad que realiza *Subaltern Studies*, en el accionar de los discursos dominantes, los conduce necesariamente a una crítica del Occidente moderno. Porque si la marginalización de "otras" fuentes de conocimiento e iniciativa ocurrió en el funcionamiento del colonialismo y de su discurso "derivativo", el nacionalismo, entonces el arma de la crítica debe apuntar contra

Europa y contra los modos de conocimiento que Europa instituyó. Es en este contexto que surge cierta convergencia entre los Estudios de la Subalternidad y la crítica post-colonial que se origina en los estudios literarios y culturales. Para citar solamente un ejemplo, el *Orientalismo* de Edward Said no sólo sirvió de fundamento a la crítica del nacionalismo indio que hizo Partha Chatterjee; Said también escribió un prefacio conceptuoso a la colección de ensayos de Estudios de la Subalternidad [N.E. publicada en norteamérica][24]. Es importante reconocer que las críticas del grupo hacia Occidente no se limitan a señalar la trayectoria colonial de explotación y enriquecimiento; se extienden asimismo al conocimiento disciplinario, y sobre todo a los procedimientos que autoriza la disciplina de la historia.

En un reciente ensayo, Dipesh Chakrabarty realiza una convincente crítica a la disciplina académica de la historia como categoría teórica cargada de poder. Considerando que es algo prematura la celebración de los Estudios de la Subalternidad "como caso exitoso" de descolonización del conocimiento, Chakrabarty escribe:

> en lo que concierne al discurso académico de la historia –es decir, la "historia" como discurso que se produce en el espacio institucional de la universidad– "Europa" continúa siendo el sujeto teórico soberano de todas las historias, incluyendo aquellas que llamamos "indias", "chinas", "kenyanas", etc. Hay un modo peculiar en el que todas estas otras historias tienden a convertirse en variaciones de una narrativa maestra que podía ser llamada "la historia de Europa". En este sentido, la propia historia "india" está en una posición de subalternidad; en nombre de esta historia sólo es posible articular posiciones-de-sujeto subalternas[25].

El lugar de Europa como referente silencioso se expresa de muchas maneras. En primer lugar, está el asunto de la "ignorancia asimétrica". los no occidentales deben leer a los "grandes" historiadores occidentales (E.P. Thompson, Emmanuel Le Roy Ladurie o Carlo Ginzburg) para producir buena historia, pero en cambio no se espera que los académicos occidentales conozcan los trabajos de los no occidentales. De hecho, los estudiosos no occidentales son reconocidos por su imaginación y capacidad innovadora cuando ponen en práctica tipos de indagación desarrollados para la historia europea; así, posiblemente se aplaudirá como bueno un estudio sobre la "historia total" de la China, o sobre la historia de las *mentalités* en México o sobre la formación histórica de la clase obrera en la India.

Pero como Chakrabarty sugiere más importante es aún la instalación de Europa como el sujeto teórico de todas las historias. Esta universalización de Europa

24 Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, pp. 36-39; Edward Said, "Foreword", *Selected Subaltern Studies*, Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, editores, New York, 1988, v-x.

25 [illegible] "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Pasts?", *Representations* [illegible]

trabaja mediante la representación de las historias como Historia; en este sentido, "no siempre las afirmaciones metodológicas/epistemológicas de Marx han resistido con éxito las lecturas historicistas"[26]. El estudio de Chakrabarty sobre los trabajadores del yute en Bengala se dirige precisamente contra el mismo eurocentrismo que subyace al análisis de Marx sobre el capital y la lucha de clases[27]. En su investigación, Chakrabarty encuentra que las nociones fuertemente jerárquicas de casta y religión, provenientes de la tradición india, animaron las organizaciones y la política de la clase trabajadora de Bengala. Esto plantea un problema a la historiografía marxista. Si las tradiciones de la India carecían del "Árbol de la Libertad" que había nutrido, de acuerdo a E.P. Thompson, la conciencia de la clase trabajadora inglesa, ¿estaban los trabajadores indios condenados a un "bajo nivel de clase"? La alternativa consistía en vislumbrar que, tarde o temprano, la clase trabajadora india alcanzaría el nivel deseado de conciencia emancipatoria. Esta visión da por supuesta la universalidad de nociones como los derechos del "inglés nacido libre" y la "igualdad ante la ley", y plantea que "los trabajadores de todo el mundo, con independencia de su pasado cultural específico, *experimentan* 'la producción capitalista' de la misma manera'"[28]. Esta posibilidad sólo puede surgir si se presupone la existencia de un sujeto universal imbuido de una narrativa emancipatoria. Chakrabarty sugiere que este tipo de supuesto está presente en el análisis de Marx, quien a pesar de diferenciar cuidadosamente al proletario del ciudadano, acaba recayendo en nociones ilustradas de libertad y democracia al definir dicha narrativa emancipatoria. Como resultado de ello, en las versiones marxistas, los trabajadores del yute, que resistieron al ideal burgués de la igualdad ante la ley con su visión jerárquica de una comunidad pre-capitalista, están condenados al "atraso". Más aún, ésto permite entrar en escena al estado-nación, como instrumento de transformación liberal de estas masas cautivas de la jerarquía.

No sorprende, por ello, que los temas relativos a la transición histórica ocupen un lugar destacado en la escritura de las historias no occidentales. Los historiadores se preguntan si estas sociedades lograron una transición exitosa al desarrollo, la modernización y el capitalismo, y a menudo responden por la negativa. Una sensación de fracaso abruma la representación de la historia de estas sociedades. Tan es así –y Chakrabarty lo reconoce– que incluso proyectos contestatarios como los Estudios de la Subalternidad escriben la historia de sociedades no-occidentales en términos de transiciones fallidas. Estas imágenes de transiciones abortadas refuerzan la subalternidad de las historias no-occidentales y la dominación de Europa como Historia[29].

26 Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History", p. 4.

27 Ver, Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History*

28 Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History*, p. 223

La dominación de Europa como historia no solamente subalterniza a las sociedades no-occidentales sino que sirve también a los propósitos de sus estados-naciones. De hecho, los Estudios de la Subalternidad desarrollaron su crítica a la historia en el curso de su examen del nacionalismo indio y del estado-nación. La reconstrucción que hace Guha del lenguaje de la política campesina en su *Aspectos Elementales de la Insurgencia Campesina en la India Colonial* está basada en el argumento de que la historiografía nacionalista se vió envuelta en la apropiación sistemática de los campesinos al servicio del nacionalismo de élite. El trabajo de Chatterjee contiene un extenso análisis del *Discovery of India [Descubrimiento de la India]* de Jawaharlal Nehru, un texto fundacional del nacionalismo, don le muestra el uso de la Historia, la Razón y el Progreso en la normalización de la "irracionalidad" campesina[30]. La conclusión inescapable de dichos análisis es que la "historia" autorizada por el imperialismo europeo y por el estado-nación indio funciona como una disciplina que potencia ciertas formas de conocimiento a tiempo de debilitar a otras.

Si la historia funciona como una disciplina que convierte ciertas formas de pensamiento y acción en "irracionales" y subalternas, entonces ¿no debería extenderse la crítica a las técnicas y procedimientos que utiliza? Abordando esta pregunta, Chakrabarty recurre a "una de las más elementales reglas de método en la escritura académica de la historia: que sus fuentes deben ser verificables"[31]. Señalando que esta regla da por supuesta la existencia de una "esfera pública", cuya reproducción se encomienda a los archivos públicos y escritos históricos, sugiere que los cánones de la investigación histórica no pueden sino vivir una vida problemática en sociedades como la India. La idea de una "vida pública" y un "libre acceso a la información" tropieza con el hecho de que el conocimiento está atravesado de privilegios, pues "pertenece a y circula en las numerosas y particularizadas redes de parentesco y comunidad, en los espacios generizados (y) en las estructuras de edad". Si este es el caso, Chakrabarty se pregunta entonces cómo es que puede presuponerse la universalidad de los cánones de la escritura histórica; es decir "¿a quién pertenecen estos universales?"[32]

*

Es importante señalar que para los Estudios de la Subalternidad, "Europa" o el "Occidente" son términos que se refieren a una entidad imaginaria pero

orientación inicial de *Subaltern Studies* hacia la cuestión de la transición, tal como se ve reflejada en las afirmaciones programáticas de Guha en "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India" [N.E. Véase la traducción de este artículo en esta compilación] y en el propio trabajo de Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History*

30 Jawaharlal Nehru, *Discovery of India*, New York, 1946, Chatterjee, *Nationalist Tought and the Colonial World*.

31 Chakrabarty, "Trafficking in History and Theory", p. 106.

poderosa, creada por un proceso histórico que la autoriza como el hogar de la Razón, el Progreso y la Modernidad. Según Chakrabarty, para contrarrestar la autoridad de dicha entidad, que se distribuye y universaliza por obra del imperialismo y el nacionalismo, se requeriría "la provincialización de Europa". Pero ni el nativismo ni el relativismo cultural infunden vida a este proyecto de provincialización de Europa; no hay un llamado a invertir la jerarquía Europa/India ni tampoco un intento de representar a la India desde una perspectiva "india" y no occidental. Más bien, el reconocimiento de que la "historia del tercer mundo está condenada a conocer 'Europa' como el hogar original de lo moderno', mientras que la historia 'europea' no comparte una situación comparable en relación a los pasados de la mayor parte de la humanidad", sirve como condición para un pensamiento deconstructivo de la historia[33]. Tal estrategia aspira a encontrar en el funcionamiento de la historia como disciplina (en el sentido de Foucault) la fuente para una otra historia.

Para la crítica postcolonial, este movimiento resulta familiar y no debiera confundirse con los enfoques que insisten simplemente en la construcción social del conocimiento y de las identidades. Excava en la historia del colonialismo no sólo para documentar la crónica de su dominación sino también para identificar sus fracasos, silencios e *impasses;* no sólo para registrar la trayectoria de los discursos dominantes sino para encontrar aquellas posiciones (subalternas) que podrían no estar siendo debidamente reconocidas ni nombradas, tan sólo "normalizadas". El objetivo de tal estrategia no es desenmascarar los discursos dominantes sino explorar sus fallas geológicas con el fin de brindar recuentos diferentes, describir historias que se revelan en las grietas de la arqueología colonial del conocimiento[34]

Esta perspectiva se sustenta en la crítica a las oposiciones binarias, a las que los historiadores de imperios del pasado miran con suspicacia, como señala Frederick Cooper*. Es verdad, como afirma Cooper, que las oposiciones binarias encubren historias entrelazadas y compromisos en medio de dicotomías, pero la crítica debe ir más allá. Oposiciones tales como Este/Oeste y colonizador/colonizado son sospechosas no solamente porque distorsionan la historia de tales compromisos sino también porque evitan, suprimen y marginalizan todo lo que transtorna los valores fundacionales. Al respecto reviste cierta relevancia la estrategia de Jacques Derrida, consistente en desmontar las implacables oposiciones de la dominación occidental.

33 Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History", p. 19.

34 Ver, en relación a esto, Homi K. Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", en Bhabha, *Location of Culture*, pp 85-92.

* N.E. Frederick Cooper, "Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History". En: *The American Historical Review*, vol 99, No. 5 December 1994

> La metafísica, mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la mitología indoeuropea, su propio *logos*, esto es, los *mythos* de su idioma, por la forma universal a la que todavía desearía llamar Razón. La mitología blanca, metafísica que ha borrado en su interior la escena fabulosa de la que es producto, la escena que sin embargo permanece activa y conmovedora, inscrita en tinta blanca, un invisible diseño cubierto en el palimpsesto*[35].

Si la producción de mitología blanca ha dejado a pesar de todo "un invisible diseño cubierto en el palimsesto", Derrida sugiere que la estructura de la significación, de la "*différance*", puede ser rearticulada de manera distinta a la estructura que produjo al Occidente como Razón. Más aún, la fuente de la rearticulación de estructuras que producen mitos fundacionales (la Historia como marcha del Hombre, de la Razón, el Progreso) está dentro, y no fuera, de su funcionamiento ambivalente. Desde este punto de vista, el trabajo crítico busca sus bases no fuera sino dentro de las fisuras de las estructuras dominantes. O, como lo dice Gayatri Chakravorty Spivak, la posición filosófica deconstructiva (o la crítica postcolonial) consiste en decir un "imposible 'no' a la estructura que se critica, aunque también se habita íntimamente"[36].

El potencial de esta posición deconstructiva ha sido explorado con efectividad en las recientes lecturas de los documentos de archivo sobre la abolición del *sati*, el sacrificio hindú de las viudas, en los inicios del siglo diecinueve. Como lo he señalado en otro lugar, el historiador se enfrenta a estos registros como evidencias del enfrentamiento entre la "misión civilizadora" británica y el paganismo hindú, entre la modernidad y la tradición; y como la historia de los albores de la emancipación de las mujeres hindúes y del nacimiento de la India moderna[37]. Esto es así porque, como lo muestra Lata Mani, la propia existencia de estos documentos tiene una historia que perpetúa el uso de las mujeres como un espacio en el cual tanto las élites masculinas coloniales como las indígenas construyen las tradiciones autorizadas del hinduismo[38]. Las preguntas que se plantea a las fuentes acumuladas sobre el *sati* –si el sacrificio de las viudas está o no sancionado por los códigos hindúes; si las mujeres van o no voluntariamente a la pira funeraria; o las bases sobre las cuales podía ser abolida la inmolación de estas mujeres– nos llegan marcadas por la historia temprana del siglo diecinueve. Por lo tanto, la confrontación actual de los historiadores con las fuentes sobre el *sati*, no puede

* N. del T. Palimpsesto es el pergamino reutilizado para un nuevo documento, pero sin borrar del todo las huellas de la escritura anterior.

35 Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, Alan Bass, trad., Chicago, 1982, p. 213.

36 Gayatri Chakravorty Spivak, "The Making of Americans, the Teaching of English, The Future of Colonial Studies", *New Literary History*, 21, 1990, p. 80.

37 Esta discusión del *sati* se apoya en gran medida en mi "Postcolonial Criticism and Indian Historiography", *Social Text*, 31-32, 1992, p. 11.

38 Lata Mani, "Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India", *Cultural Critique*, 7, Otoño de 1987,

eludir el eco de ese primer encuentro. Al repetir ese encuentro, ¿cómo pueden los historiadores de hoy no reproducir la representación temprana del siglo diecinueve sobre el tema, como contienda entre la tradición y la modernidad, entre la esclavitud de las mujeres y los esfuerzos por su emancipación, entre las bárbaras prácticas hindúes y la "misión civilizadora" británica? Lata Mani aborda este dilema examinando cómo y con qué consecuencias se formularon estas preguntas. Ella muestra que ambos argumentos contrapuestos presuponían que el origen de las costumbres hindúes se afincaba en la autoridad de una tradición escritural generadora de leyes: tanto quienes estuvieron a favor como quienes estuvieron en contra del *sati* sustentaron sus opiniones en la autoridad de sus orígenes textuales. En otras palabras, el debate decimonónico fabricó la autoridad de ciertos textos como hinduismo, sin reconocer su propio trabajo de autorización; el patriarcado indígena y el poder colonial se confabularon así en la construcción de los orígenes a favor o en contra del *sati* a tiempo de encubrir su complicidad. La consecuencia de todo ello, como lo afirma Spivak cabalmente, fue que el debate no dejó espacio para la posición enunciatoria de la viuda. Presa en la contienda sobre si las tradiciones sancionaban o no el *sati* o sobre si ella se auto-inmolaba o no voluntariamente, la mujer subalterna colonizada desapareció: en el discurso patriarcal indígena, la viuda fue literalmente extinguida en aras de su marido muerto, o bien se le ofreció la opción de hablar con la voz del individuo soberano autenticado por el colonialismo[39]. El problema aquí no se refiere a las fuentes (la ausencia del testimonio de la mujer), sino a la puesta en escena del debate: no dejaba un sitio desde el cual la viuda pudiera hablar.

Spivak arguye que el silenciamiento de las mujeres subalternas marca los límites del conocimiento histórico[40]. Es imposible recuperar la voz de la mujer cuando a ella no le ha sido concedida una posición-de-sujeto desde la cual hablar. Este argumento parece contradecir la convención historiográfica que propone la recuperación de las historias de los tradicionalmente ignorados: las mujeres, los trabajadores, los campesinos y las minorías. La crítica de Spivak, no obstante, no implica que tales rescates no debieran emprenderse, sino que el proyecto de rescate en sí es vulnerable a la borradura histórica de la "voz" subalterna. La posibilidad de recuperación, por lo tanto, es también un signo de su imposibilidad. Es necesario reconocer la condición aporética del silencio de los subalternos a fin de someter la intervención del historiador-crítico a un cuestionamiento sistemático e impedir así la refracción de "lo que puede haber sido el Otro absoluto en un Otro domesticado"[41].

39 Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?", en *Marxism and Interpretation of Culture*, Cary Nelson and Lawrence Grossberg, editores, Urbana, Ill., 1988, pp. 271-313, esp. 299-307.

40 Más sobre esta argumentación en torno a las mujeres colonizadas, atrapadas entre el patriarcado indígena y la política de producción archivística, podrá encontrarse en Gayatri Chakravorty Spivak, "The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives", *History and Theory*, 24, 1985, pp. 247-72.

Estas orientaciones de la crítica postcolonial la convierten en una práctica ambivalente, a caballo entre la historiografía tradicional y sus fracasos; en el interior de los pliegues de los discursos dominantes, intentando rearticular su embarazoso silencio, bosquejando "un diseño invisible cubierto por el palimpsesto". Esto no debe confundirse con el *pastiche* postmoderno, pese a que actualmente, el uso de conceptos tales como sujetos descentrados y textos paródicos ha sido convertido en moneda corriente, brindando un marco de recepción y apropiación para la crítica postcolonial. La crítica postcolonial se aferra a los silencios y a los momentos aporéticos del discurso, pero no para celebrar la polifonía de las voces nativas ni para privilegiar su multiplicidad. Antes bien, su argumento central es que el *funcionamiento* del poder colonial era heterogéneo con respecto a sus oposiciones fundantes. Lo "nativo" era al mismo tiempo lo otro, y lo enteramente conocible; la viuda hindú era una subalterna silenciada, a pesar de lo cual se le exigía declarar, como sujeta soberana, si su inmolación era o no voluntaria. Con toda claridad, los discursos coloniales funcionaron como la estructura de la *escritura*, pues la estructura de su enunciación siguió siendo heterogénea con respecto a las oposiciones binarias que dichos discursos instituyeron.

Esta perspectiva sobre la historia y sobre la posición que en ella ocupa la crítica postcolonial, presta atención tanto a las condiciones del conocimiento histórico como a la posibilidad de su reinscripción. Es precisamente esta doble visión la que permite a Shahid Amin utilizar los límites del conocimiento histórico para poner en marcha esta reinscripción. Su monografía sobre la violencia campesina de 1922 en Chauri Chaura es al mismo tiempo escrupulosamente "local" y "general". Ofrece una "densa descripción" de un hecho local, que ha sido colocado en un escenario más amplio por el nacionalismo y por la práctica historiográfica. Amin captura esta escenificación general (nacional) de lo local, no solamente para mostrar cómo emerge la nación india en el curso de su narración, sino también para marcar la tensión entre ambos niveles como el nexo que permite a la memoria subalterna de 1922 entrar en la historia. Esta memoria, reactualizada para el autor durante su trabajo de campo, no se invoca para presentar un registro más "completo" del evento, ni con el fin de recuperar lo subalterno. De hecho, al tratar las brechas, contradicciones y ambivalencias, como componentes constitutivos, necesarios, de la narrativa nacionalista, Amin inserta la memoria como un dispositivo que al mismo tiempo disloca y reinscribe el registro histórico. El resultado no es una arqueología del nacionalismo que nos devuelve capas sin vida de evidencias y episodios suprimidos. En lugar de ello, llegamos a un escenario donde se representan varios dramas diferentes pero interrelacionados que se disputan la atención y preeminencia; el telón cae abruptamente sobre algunos y, a menudo, las voces de los actores campesinos sólo pueden ser oídas en el estruendo de otras voces más poderosas.

Leer de este modo el trabajo de Amin nos muestra, espero, que su estrategia deconstructiva no "aplana" la tensión que ha existido en estos estudios, desde sus inicios, como correctamente apunta Florencia Mallon*. Con seguridad, el relato de Amin no está animado por la urgencia de recuperar al subalterno como sujeto autónomo, antes bien, él sitúa su indagación en el punto de tensión entre la pretensión nacionalista de conocer al campesinado y su representación de los subalternos de Chauri Chaura como "criminales". Lo subalterno permanece como una presencia recalcitrante en el discurso, a la vez parte de la nación y fuera de ella. Amin transita entre estas dos posiciones, demostrando que la insurgencia subalterna dejó su marca, aunque desfigurada, en el discurso: "un diseño invisible cubierto en el palimpsesto".

Ni la reelaboración de Amin sobre el evento de 1922, ni el proyecto de Chakrabarty de "provincializar Europa", pueden disociarse de la crítica postcolonial a las disciplinas, incluida la disciplina de la historia. Así, aunque *Subaltern Studies* se ha alejado de su objetivo inicial de recuperar la autonomía subalterna, la subalternidad ha surgido como una posición desde la cual se hace posible repensar la disciplina de la historia. Pero esta reconsideración no conduce a un rechazo de la disciplina ni de sus procedimientos de investigación, sino todo lo contrario. Como escribe Chakrabarty, "no es posible simplemente abandonar el barco de la 'historia' por su profunda connivencia con las narrativas modernizantes"[42]. Tampoco es posible abandonar la investigación histórica por ser una disciplina académica que se practica en la universidad y funciona para universalizar al capitalismo y al estado-nación. No existe otra alternativa que la de habitar la disciplina, escarbar en los archivos y empujar hacia los límites el conocimiento histórico para convertir sus contradicciones, ambivalencias y lagunas, en fundamento para su re-escritura.

*

Si la poderosa intervención de los Estudios de la Subalternidad en la historiografía de Asia del Sur se ha convertido en una aguda crítica a la disciplina de la historia, ello se debe a que Asia del Sur no es un escenario aislado, pues se halla entretejido con la trama de un discurso histórico que se centra, como arguye Chakrabarty, en el Occidente moderno. A través de una prolongada historia colonial y nacionalista, el discurso de la modernidad, el capitalismo y la ciudadanía, ha adquirido una fuerte, aunque peculiar presencia, en la historia de la región. Las instituciones de educación superior en Asia del Sur, relativamente grandes

* N.E. El autor se refiere al artículo ya citado de Mallon "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies. Perspectives from Latin American History", en AHR.

42 Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History", p. 12

y florecientes, han funcionado desde mediados del siglo diecinueve en estrecho vínculo con la academia metropolitana, incluyendo los centros de estudios surasiáticos de Occidente. Por todas esas razones, la erudición india ha estado en posición privilegiada tanto para experimentar como para formular penetrantes críticas a los discursos metropolitanos, aún si su objeto se limita al campo de Asia del Sur. Para su mérito, los Estudios de la Subalternidad transformaron la enmarañada relación de Asia del Sur con el Occidente moderno, en una base para traducir su intervención en la historia surasiática en términos de una crítica a los discursos que autoriza la dominación Occidental.

Los Estudios de la Subalternidad han arribado a esta postura crítica comprometiendo tanto al marxismo como al postestructuralismo. Pero la naturaleza de estos compromisos es compleja. Si la influencia del marxismo gramsciano es palpable en el concepto de lo subalterno y en el abordaje de temas como la hegemonía y la dominación, a su vez el marxismo es sometido a la crítica postestructuralista del humanismo europeo. Cabe anotar, sin embargo, como señala Spivak, que mientras "exista una afinidad entre el sujeto imperialista y el sujeto del humanismo", la crítica del humanismo europeo no podrá brindar la fuerza motriz principal al proyecto de los Estudios de la Subalternidad[43]. Así, aunque este proyecto utiliza el análisis genealógico de Foucault para desentrañar los discursos de la modernidad, su punto ventajoso de crítica se sitúa en lo subalterno. La presencia recalcitrante del subalterno, que marca los límites del discurso dominante y de las disciplinas de representación, permite a los Estudios de la Subalternidad identificar la procedencia europea del análisis de Marx sobre el capital, para revelar al pensamiento ilustrado como lo impensado de su análisis. Lejos de Europa, en localizaciones subalternas, la narrativa emancipatoria de Marx se desenmascara como un *telos* profundamente implicado en un discurso que alguna vez fue parte del colonialismo y que sirve ahora para legitimar al estado-nación[44]. Un compromiso complejo y crítico con el marxismo y el postestructuralismo, cuya fuerza emana del concepto de lo subalterno, es lo que define al proyecto de Estudios de la Subalternidad.

Como crítica postcolonial, resulta claro que los Estudios de la Subalternidad extraen su fuerza de una combinación característica entre marxismo y postestructuralismo, Gramsci y Foucault, la India y el Occidente moderno, la investigación de archivo y la crítica de textos. A medida que este proyecto se traduce a otras regiones y disciplinas, tendrán que reconocerse las historias discrepantes del colonialismo, el capitalismo y la subalternidad en las diferentes regiones. Corresponde a los estudiosos de estos campos, incluidos los euro-

43 Spivak, "*Subaltern Studies*: Deconstructing Historiography", 337. [N.E. Véase la traducción de este artículo en el presente volumen, pp. 247 - 278].
44 Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History*, pp. 224-29.

peístas, determinar cómo usan las percepciones de *Subaltern Studies* sobre la subalternidad y su crítica a la genealogía colonial del discurso de la modernidad. Pero vale la pena tomar en cuenta que el propio *Subaltern Studies* es un acto de traducción. En la medida en que representa una negociación entre la historiografía de Asia del Sur y la disciplina historiográfica centrada en Occidente, sus percepciones no pueden restringirse al Asia, pero tampoco ser globalizadas. Al transitar entre ambos polos y al haberse originado ellos mismos como consecuencia ambivalente de la situación colonial, los Estudios de la Subalternidad exigen también que su propia traducción se lleve a cabo entre líneas.

RESEÑA SOBRE LA INDIA

La India unidad política que tiene más de 3 millones de Km.^{2}, tiene actualmente una población de más de 800 millones, es decir más que toda Africa y mucho más que cualquier país latinoamericano. Su población es en su gran mayoría hindú y en segundo lugar musulmana (100 millones aproximadamente). Existen en la India 1 652 lenguas de las que 18 han sido reconocidas por la Constitución. El hindi es el idioma más difundido de tal manera que 171 millones lo hablan. El segundo idioma es el telugu con 37 millones de hablantes, el bengalí y marati con 33 millones de hablantes cada uno, el tamil con 23 millones de hablantes, el urdú con 23 millones, el gujarati con 20 millones, el canara con 17 millones

La diversidad religiosa y étnica ha supuesto para la India una serie de conflictos. Hubo una guerra con el Pakistán por la región de Cashemire (1965) estado con mayoría de musulmanes y también por el Pakistan Oriental convertido ahora en Bangladesh (1971). Por otra parte, los Sikhs, que se encuentran fundamentalmente en el Punjab, buscan también su propio estado lo que ha dado lugar a enfretamientos entre Sikhs e hindúes origen también del asesinato de Indira Gandhi. Se han desarrollado así enfrentamientos "comunalistas" particularmente agudos desde 1980 que hunden sus raíces en un pasado más remoto

La sociedad india está organizada en castas un sistema de organización social jerarquico e interdependiente en el que la endogamia, los ritos religiosos, las prohibiciones y los privilegios caracterizan a cada casta y en los que la pureza e impureza regulan tambien la jerarquía. El término casta es, sin embargo, de origen portugués y significa linaje. Los términos locales son *varna* que es traducido generalmente como "categoría" y *jati* o linaje y nacimiento. En forma esquemática existirían 4 varnas. los *brahmanes*, a quienes compete el conocimiento de los rituales y textos sagrados, los *kshatriyas* entre quienes el poder temporal es importante, llamados antes príncipes o guerreros, los *vaishyas* a quienes corresponden las funciones de producción e intercambio y, finalmente los *shudra* que tienen el rol de servir a los otros tres y que comprenden a artesanos y obreros. Esta es sin embargo una división ideal y como tal alejada de la complejidad social actual. En el interior de cada *jati* pueden, por ejemplo haber divisiones y no siempre hay correspondencia entre el *jati*, la *varna* y la ocupación.

Contrariamente entonces a la imagen simplista de este esquema, la realidad es mucho más compleja, pues sistemas de tipo casta se han implantado también entre comunidades musulmanas, y entre la población de "intocables", que ha ingresado al sistema de castas mediante un proceso que se llama *sanscritización*. De otro lado, la casta y el nivel económico no siempre coinciden: así, entre los Brahmanes se pueden encontrar hombres de negocios opulentos pero también situaciones sociales modestas. En el otro extremo, un *harijan* (palabra que designa actualmente a los que antes eran llamados "intocables") puede ocupar altos puestos gubernamentales. Cada región linguística y cultural tiene sus propias estructuras de casta, que se entrecruzan de diversos modos con categorías económicas, religiosas y de poder.

Politicamente la India es un Estado federal que tiene 25 Estados y 6 Territorios. En la capital, Delhi, se encuentra el Parlamento - compuesto de una Asamblea del Pueblo y de una Cámara Alta cuyos integrantes son elegidos mediante el sufragio universal; el gobierno –presidido por un Primer Ministro, jefe del Partido que tiene el mayor número de sitios en el Parlamento– y el Presidente de la República y su Vice-Presidente que tienen un papel limitado.

Desde antes de la independencia de la India (1947), la vida política ha estado dominada por el Congreso Nacional Indio, el mayor partido nacionalista del país. Fundado en 1885, desde las primeras décadas de este siglo contó con el liderazgo intelectual de Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948), hasta su muerte en los albores de la independencia. La conducción del Partido del Congreso pasó a manos de Jawaharlal Nehru, líder de la Independencia y Primer Ministro desde 1947 hasta su muerte en 1964, luego a su hija Indira Gandhi, hasta su asesinato en 1984 y, finalmente a Rajiv Gandhi, hijo de Indira, hasta noviembre de 1989 (asesinado en 1991).

Algunos hitos importantes en el proceso de independencia de la India.

En el siglo XV, se dieron las primeras expediciones marítimas portuguesas y españolas con el fin de descubrir una nueva ruta a las Indias para el comercio, muy lucrativo, de especies. Los árabes perdieron entonces el monopolio del comercio entre la India y el Occidente, monopolio que de hecho detentaban desde el siglo VII. Los portugueses buscaron, en este período, establecer factorías para acumular las mercancías para llevarlas luego a Lisboa. Los ingleses hicieron lo mismo, fundando en 1600 la Compañía de las Indias Orientales (*East India Company*), seguidos también por los holandeses y daneses. En 1664 los franceses crearon la Compañía de las Indias. La compañía inglesa afirmó progresivamente su política imperialista. En 1857 estalló el Motín de los Cipayos que no sólo fue un amotinamietno de los soldados indios en contra de sus oficiales ingleses, sino un levantamiento generalizado de campesinos, peones agrícolas y población de castas bajas. En 1858 la India pasó al dominio directo de la Corona y en 1877 la

reina Victoria se proclamó emperatriz de las Indias. La agricultura se orientó cada vez más a cultivos comercializables y especulativos como azúcar, té, café, etc. Poco tiempo después, en 1885, se creó el [Partido del] Congreso Nacional Indio, cuya política se tornó más radical en las primeras décadas del siglo XX y bajo el lema del *Swaraj* (auto-gobierno), demandó y luchó por la independencia. De esta época data también la creación de la Liga Musulmana. A partir de 1919 el movimiento nacionalista ingresó en una nueva fase. El [Partido del] Congreso Nacional Indio se amplió y la oposición política se reorganizó. Bajo la influencia de Gandhi, Nehru y con el apoyo de la Liga Musulmana, se desarrolló un movimiento de masas llamado Khilafat o Movimiento de No-Cooperación (1921-1922) y el Movimiento de Desobediencia Civil en 1930-1931. En 1942 Gandhi lanzó el movimiento "Quit India" o "Abandonen la India". Pero a partir de esa época se dió un conflicto en la alianza nacionalista: Nehru quería que la India independiente fuese una e indivisible y la Liga Musulmana, dirigida por Muhammad Ali Jinnah (1876-1948), quería un estado independiente para los musulmanes. En 1947 La India logró su independencia proclamándose entonces la República de la Unión India y la República Islámica del Pakistán, lo que dio lugar a numerosos enfrentamientos entre fracciones musulmanas e hindúes, los que continúan hasta nuestros días, habiendo adquirido rasgos fundamentalistas.

GLOSARIO

abkari Tiendas de expendio de bebidas alcohólicas.

adivasis Nombre dado a la población tribal que se sitúa debajo del sistema de castas. Designa a miembros de tribus registradas o censadas (*"scheduled"*) en la Constitución Independiente de la India (1950) que dio derecho a estos grupos radicionalmente explotados a la protección estatal, otorgándoles cuotas especiales para el ingreso a escuelas y colegios, trabajos gubernamentales y legislatura.

Ahom Koch Formación social medieval de Assam, región al este de la India.

ahirs Casta media de pastores y agricultores.

arkatis Reclutador de mano de obra para las plantaciones, trabajo de tendido de rieles, carreteras, etc.

avatar Reencarnación periódica de las principales deidades del panteón hindú.

babu Señor. Tratamiento honorífico que se da en la India a los miembros de familias distinguidas.

bade log Gente "grande"; la élite.

Bania Casta de mercaderes.

bedakhli Evicción o desalojo de la tierra que se posee como arrendatario o subarrendatario.

begal o begar Trabajo forzado y no pagado.

bhadralok Notable, persona respetable e ilustrada de la clase media.

bhek Hábito que usan las personas pertenecientes a la secta Boishnob (Vaishnava), movimiento de renovación del hinduismo muy popular entre las castas bajas y los intocables.

bhent Un presente, normalmente en efectivo, hecho por los campesinos a los terratenientes, cada vez que iban a encontrarlos.

bidroha Levantamiento, rebelión

bira o birsa Líder del movimiento milenarista y militante de la gente "tribal" de Munda en Bengal.

comunalismo Se refiere a conflictos faccionales entre "comunidades" religiosas, étnicas, etc. (notablemente entre hindúes y musulmanes).

coolie Peón enganchado, generalmente por contrato, sometido a procesos de endeudamiento que le privaban de libertad. En la India y China, esta palabra designa al peonaje en sus diversas formas.

Court of Wards División judicial a cargo del nombramiento de albaceas que tomaban en sus manos la administración de propiedades hipotecadas o con problemas legales o cuyos dueños eran expulsados menores de edad.

chamars Casta de intocables trabajadores en cuero y jornaleros agrícolas.

chapatis Tipo de pan sin levadura hecho de harina de trigo. Comida diaria en el norte de la India.

charkha Piedra de molino.

chaukidar o chowkidar Guardia, centinela de pueblo, nombrado localmente como miembro de la fuerza policial auxiliar

Chauri chaura Pequeño pueblo-mercado que se encuentra en la parte este de Uttar Pradesh, en el norte de la India. Ver mapa p. 155.

chhote log Plebeyos, las clases más bajas.

daroga Sub-inspector de policía a cargo de una estación policial.

daroghaji Policía.

dewanji o diwanji Oficial de policía.

dhing Palabra en dialecto del norte de Bengal utilizada para los disturbios, los levantamientos, etc. Otro nombre utilizado es bidroha.

diku Extranjero, extraño, outsider

East India Company Compañía de la India Oriental. Fue una sociedad comercial inglesa que tomó a su cargo muchos aspectos del gobierno de la India durante el siglo XVIII y principios del XIX.

Evidencia de la Reina o del Rey (Queen's or King's Evidence) Práctica judicial mediante la cual alguien que ha participado en un delito colectivo atestigua contra el resto de participantes, aceptando su propia culpabilidad, a cambio de la atenuación del castigo.

gol Círculo matrimonial Patidar.

hari Trabajo obligatorio de los campesinos en ciertos períodos.

hathyana y motorana Eran impuestos extraídos de los campesinos cuando el terrateniente compraba un automóvil o un elefante nuevo.

Home Rule Independencia de la India.

lakh Cien mil unidades.

Indian National Congress Principal partido nacionalista de la India, formado en 1885. Bajo el liderazgo de Gandhi, llevó a cabo la lucha por la independencia de la India, obtenida en 1947. También se designa simplemente como Congress [Congreso].

hool Levantamiento, disturbio. Utilizado generalmente para describir la insurrección Santal de 1855.

India Office Departamento del gobierno británico que se ocupaba de sus territorios en la India.

sarkar Jefe, superior, autoridad.

jowar y bajra Granos de calidad inferior consumidos por campesinos y vendidos también en el mercado.

kankar Pequeñas piedras.

karbi Forraje.

krindos Sirvientes empleados por los zamindars o terratenientes.

khatias Esteras o bases corrientes utilizadas para dormir.

khidmatgars Sirvientes personales.

khilafat (Movimiento) El Movimiento de Khilafat fue lanzado por los Musulmanes Indios en 1919 para prevenir el desmembramiento del Imperio Otomán después de la Primera Guerra Mundial así como para preservar intacta la autoridad espiritual y temporal del Sultán Otomán como Califa del Islam. Gandhi reunió el Congreso Nacional Indio y el Movimiento de No-Cooperación con el Movimiento Khilafat para forjar un frente común con los Musulmanes Indios en contra del gobierno colonial.

khilafatistas Designa a los líderes del Movimiento *khilafat*.

kisans Nombre que designa a los cultivadores, granjeros, campesinos y jornaleros. Término relacionado también al movimiento de los Kisans Sabhas.

kols, santals y mundas Fueron conocidos como tribus por la etnografía y por la administración colonial. Los criterios para demarcar rígidamente las tribus de los campesinos o los animistas (grupos tribales) de las castas rurales hindús no siempre eran tan rígidos. Los Santals, una de las más numerosas "tribus" eran agricultores y también jornaleros tanto en la construcción de vías férreas como en las plantaciones de té y en las carboneras.

kotwali Estación de policía en un pueblo grande.

Kurmis Casta de campesinos medios, una de las llamadas "castas atrasadas" de la India, cuyo status económico y político mejoró recién en los años 1970. Antes eran mayormente campesinos pobres. *Tribus* asignadas o censadas (*scheduled*) Tribus reconocidas en la Constitución Independiente de la India en 1950 y que puso estos grupos tradicionalmente explotados bajo protección especial otorgándoles cuotas especiales para que estén representadas en las escuelas y colegios, en los trabajos gubernamentales y las actividades de legislatura.

liberales Hombres públicos y políticos que se oponían al Movimiento de No-Cooperación. Querían, más bien, utilizar su posición al interior de las asambleas legislativas provinciales e Imperiales para promulgar leyes en favor del pueblo. En muchos casos, estos políticos liberales fueron elegidos a las Asambleas Legislativas en las elecciones llevadas a cabo en 1920 y boicoteadas por el Congreso Nacional Indio como parte del Movimiento de No-Cooperación.

ma-baap Literalmente madre y padre. Término utilizado frecuentemente para representar la relación entre los campesinos y las autoridades de élite (superordinante) como la que existe entre los niños e hijos con los padres.

mahanji o mahajani Banqueros, comerciantes, prestamistas.

mahatma Significa literalmente "el alma grande". Este término se prestaba a una apropiación milenarista y militante por parte de los campesinos de la India durante las más grandes campañas lanzadas por Gandhi en contra del dominio británico, especialmente en el Movimiento de No-Cooperación de 1920-1922. La dialéctica y paradójica relación entre Gandhi - el líder del movimiento organizado anti-colonial - y "Mahatma" como idea, recuperada por los campesinos para sus propios fines, ha sido analizada por Amin en su artículo "Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-2", en *Subaltern Studies* III (Delhi, 1984) y también por Pandey. Mientras la militancia campesina se justificaba haciendo referencia a un mandato y orden o al "mensaje del Mahatma, este Gandhi de los protagonistas campesinos era distinto.

malik Era un término usado tanto por las élites como por los subalternos para caracterizar al líder(es) de la fuerza voluntaria que había marchado desde la cercana aldea de Dumri hacia el thana de Chauri Chaura.

mandal Unidad territorial, pueblo, aldea. Por extensión, asamblea del pueblo o aldea.

Marwari Comunidad de comerciantes de Rajasthan, que formaban parte de la clase capitalista comercial del yute en Bengala.

mast maula pandit Es decir un brahman despreocupado y errante.

mohalla Barrio, cuadra o distrito de un poblado y ciudad.

mokhasadar Tenedor de una tenencia *mokhasa* de aldea o tierra asignada a un individuo sea gratuitamente, sea a cambio de una pequeña renta fija con la condición de prestar servicios en la región Telugu.

mukhia Hombre dirigente o líder de un pueblo.

mundas Ver kols, santals y mundas

muttadar De *Mutta*, gran heredad, que usualmente comprendía varias aldeas en Andhra Pradesh. Por lo tanto, *-dar*: tenedor de una *mutta*.

nazrana Suma o prima pagada por el arrendatario o sub-arrendatario para ser admitido o re-admitido en la propiedad. En general eran formas ilegales de extracción.

no-cooperación El Movimiento de No-Cooperación de 1920-1922 buscaba movilizar al pueblo en una protesta triple: en contra de la violencia oficial en el Punjab, en contra del trato británico a Turquía al final de la Primera Guerra Mundial y en contra de una serie de cambios constitucionales introducidos en 1918 por el régimen colonial. La campaña estuvo liderizada por Mahatma Gandhi bajo los auspicios del partido nacionalista: el Congreso Nacional Indio. La estrategia adoptada por Gandhi y su partido en este movimiento fue rechazar la cooperación con el gobierno (de ahí el nombre de no-cooperación), boicoteando las manufacturas británicas especialmente los textiles, y retirándose de todas las instituciones oficiales como las cortes, escuelas y legislaturas. Reaccionando

social superior. La palabra equivalente para las mujeres era *memsahib*. Aquí, indica cierta ironía por parte del autor.

Sahukari Prestamista que típicamente avanzaba dinero y/o especies antes de la cosecha, cuando los campesinos se encontraban al borde de la miseria, reclamando el préstamo, en cantidades muy elevadas, después de la cosecha. Muchas veces estos intereses usurarios eran tales que los campesinos nunca lograban cancelar la deuda y se convertían en una especie de siervos, incluso hereditarios, del prestamista. En América Latina se conoce esta forma de trabajo como *peonaje o esclavitud por deuda*.

[illegible]akar, sahukar y zamindar Designan al estado, a los prestamistas y a los terratenientes, respectivamente.

samajhdar Sensibles.

sanads Patentes.

sanscritización Se conoce como sanscritización al proceso de incorporación de los grupos tribales a los escalones [illegible] del sistema de castas de la religión hindú, adoptando su tradición [illegible] escrita en sánscrito.

[illegible] Ver [illegible], santals y mundas

[illegible] Jefe, líder.

[illegible] Gobierno.

[illegible] Funcionarios del gobierno y el estado.

[illegible]reliance Alude al autogobierno, a través de la noción de autoabastecimiento y no-dependencia postulados por movimiento nacionalista de masas.

[illegible] Prestamistas.

[illegible] Pequeño capitalista que combina el préstamo de plata con el comercio.

Sita Ram; Jai Ram, Jai Shankar En *hindi*, estas expresiones se componen de: Jai (viva), y Ram, Sita o Shankar, nombres de deidades del panteón hindú. Se usan como un saludo corriente.

[illegible]r Terreno en manos del terrateniente bajo título de cultivo personal.

[illegible] Movimiento fomentado por Gandhi, en favor del hilado doméstico y el uso de ropa hecha de las bayetas fabricadas con este hilo.

Swaraj Lema de la lucha anticolonial, que alude al autogobierno y la autodeterminación.

tahsil Subdivisión al interior de un distrito

taluqdar Tenedor de derechos sobre una *taluqa*, o sub-división regional que comprendía varias *mahals* (unidades tributarias) en Awadh. En Bengala, los *taluqdars* son terratenientes intermediarios.

tappa Agrupación de aldeas, con la principal de ellas como el sitio del linaje territorial local dominante.

tari Licor hecho del jugo de una palmera.

tax-farmers Es decir, individuos no empleados directamente por el gobierno, quienes obtenían contratos privados para la recaudación de impuestos en nombre del Estado, permitiéndoseles cobrar las sumas que les convinieran siempre que cumplieran con el contrato.

tel-sindu Aceite y bermellón, de uso ritual.

tenants at will Sinónimo de *non-occupancy tenants* or *ghair marusi*, designa a campesinos colonos que podían ser lanzados y expu sados de sus parcelas y tierras y sus rentas podían ser incrementadas por los terratenientes sin tener ninguna protección de la ley.

thakur o thacoor Dios.

thana Distrito policial o estación de policías.

thanedar Sub-Inspector de policía a cargo de una thana.

thekadar Personas con contratos de alquiler de larga duración que recaudaban rentas en beneficio de los *taluqdars*.

toppe Tipo de casco ligero para protegerse del sol, usado por los colonialistas británicos; por extensión, símbolo de la colonia británica.

upli Tortas de bosta de vaca.

volunteer Militante campesino del movimiento nacionalista de masas liderizado por Gandhi.

zamindar(i) o zemindar(i) Terrateniente, generalmente de casta elevada, a quien estaba sujeta una población de peones de casta baja que trabajaban y vivían en sus terrenos. Palabra que designa tanto a la propiedad como al poder señorial del *zamindar* sobre la tierra y población de su *zamindari*.

ziladars Peones.